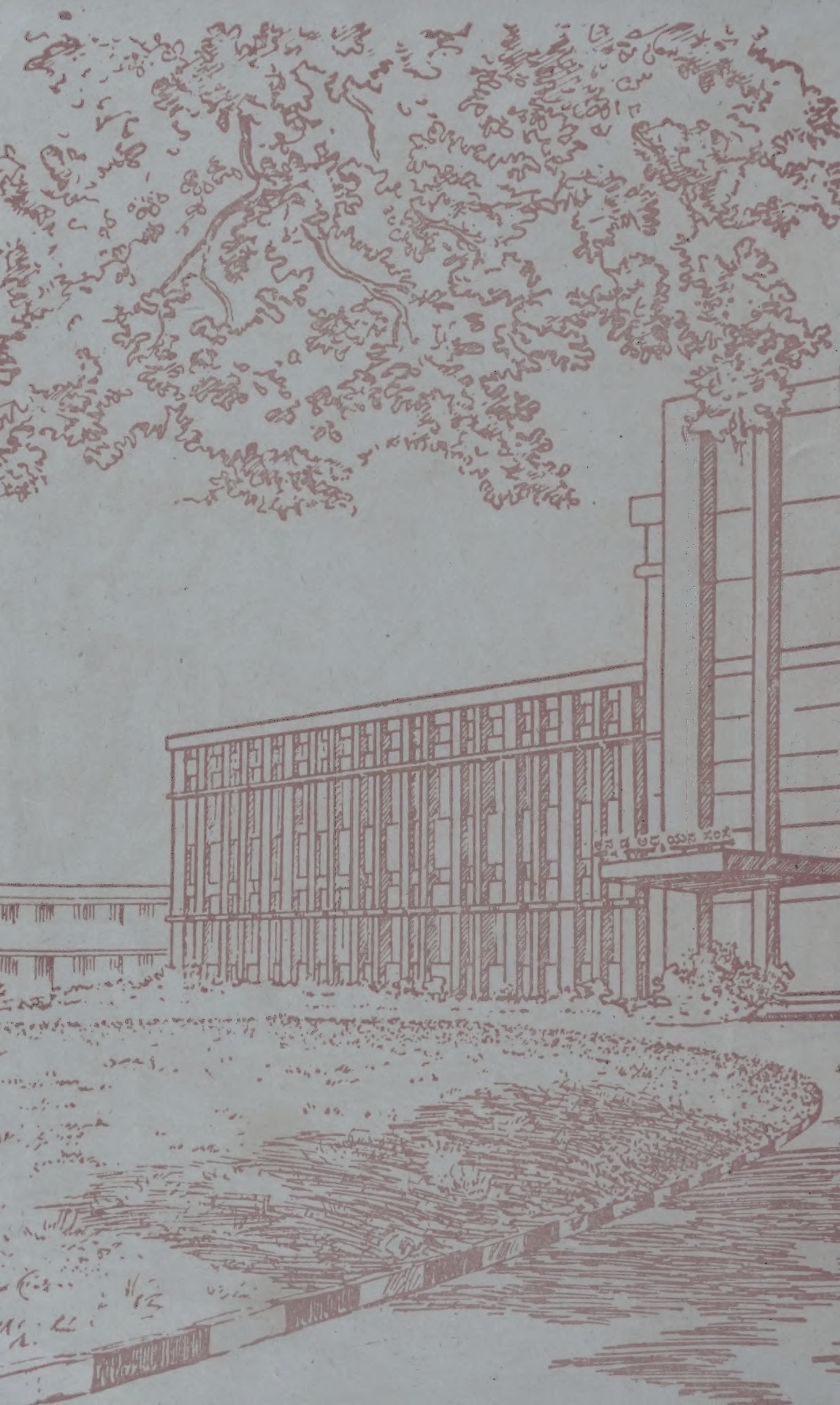
ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು

ಅನುವಾದ

ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ


ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ



ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಕಟಣೆ—೨೧೧
ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಮಾಲೆ—೧೨೫

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ

ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾವ್

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು

ಶ್ರೀಮಾನ್ ಶ್ರೀ ಕೆ. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ತಾತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ

ವಿಶ್ವಾಸ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ

5.8.74. — ಪ್ರಭುಶಂಕರ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು

ಮೂಲ : ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಅನು : ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
೧೯೭೩

BHARATIYA TATVASHASTRADA RUPUREKHEGALU—Kannada translation of *Outlines of Indian Philosophy* by M. Hiriyanna ; Kannada translation by Dr. Prabhushankara ; published by the Institute of Kannada Studies, University of Mysore, Manasa Gangotri, Mysore-570006. First Edition 1973 ; pp. xvi+468

Published under the centrally sponsored scheme of production of books and literature in regional languages at the university level, of the Government of India in the Ministry of Education and Social Welfare (Department of Culture), New Delhi.

ಬೆಲೆ : ರೂ. 15=00

ಮಾರಾಟಗಾರರು : ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು–570012

ಮುದ್ರಣ : ಶ್ರೀ ವೀರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಶಿವರಾಂಪೇಟೆ, ಮೈಸೂರು–570001

ಮುನ್ನುಡಿ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 1965ರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈಗ್ಗೆ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಯೋಜನೆಗಳೆಲ್ಲ ಡಾ. ಶ್ರೀಮಾಲಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರ ಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಜವರೇಗೌಡರು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತೀವ್ರತರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುವೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹು ದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನ ವಿಭಾಗ, ಸ್ನಾತ ಕೋತ್ತರ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನ ವಿಭಾಗ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನ ವಿಭಾಗ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಭಾಷಾಂತರ ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ಶಿಕ್ಷಣ, ಕನ್ನಡೇತರರಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟ್ ಮತ್ತು ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ಶಿಕ್ಷಣ—ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿ ಆರು ಪ್ರಮುಖ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. (1) ಸಂಪಾದನ ವಿಭಾಗ, (2) ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ವಿಭಾಗ, (3) ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗ, (4) ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ ವಿಭಾಗ (5) ಹರಿದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪಾದನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನ ವಿಭಾಗ ಮತ್ತು (6) ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ಬಹುಮುಖವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪ್ರತೀಕ ವಾಗಿವೆ ಈ ವಿಭಾಗಗಳು.

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮ ವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕೆಂಬ ನೀತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ನಾತಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಹಂತದವರೆಗೆ ಯಾವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರಿಸುವ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ, ಆಕರಗ್ರಂಥ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 1967–68 ರಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಭಾಷಾಂತರ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು, ಸುಮಾರು ಒಂದು ದಶಕಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲ 'ಪ್ರಸಾರಾಂಗ' ತನ್ನ ಇತರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. 1969–70 ರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಸರ್ಕಾರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಾಲನೆ ದೊರೆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಿಭಾಗಗಳ ಮುಖ್ಯರು ಸಲಹೆ–ಸೂಚನೆ, ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ ಮೂಲಕ ಬಹುಮೂಲ್ಯ ನೆರವು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕಾಲೇಜುಗಳ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಿಭಾಗಗಳ, ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುವ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಈ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೊರಬರುತ್ತಿವೆ. 'ವಿಜ್ಞಾನ ಲೇಖಕರ ಕಾರ್ಯಶಿಬಿರ'ದಂತಹ ತರಬೇತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು 'ಬಹುಮಾನ ಯೋಜನೆ'ಯಂತಹ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಾಯಕ ಕ್ರಮಗಳು ಉತ್ತಮ ಫಲ ನೀಡುತ್ತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯದ ಇತರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳೂ, ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಅಭಾವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳದಂತಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ ಮುಖ್ಯರಾದ ಡಾ. ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥ—'ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು'—ದಿ. ಪ್ರೊ. ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಉದ್ಗ್ರಕೃತಿಯಾದ 'ದಿ ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ'ಯ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂಟನೆಯ ಗ್ರಂಥ. ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಈಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಒಂದೂವರೆ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ 'ದಿ ಎಸೆನ್‌ಷಿಯಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ' ಗ್ರಂಥದ ಕನ್ನಡ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು—'ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಾಂಶಗಳು'—ಪ್ರಕಟಿಸಿತ್ತು. ಹೀಗೆ, ದಿ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ನಮಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ, ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಇದು ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ ಅವರು. ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕರಡು ತಿದ್ದುವ ಹೊಣೆಯನ್ನೂ ತಾವೇ ಹೊತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಥೆ ತುಂಬ ಕೃತಜ್ಞವಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಅನುವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ; ಪರಿಷ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಅನುವಾದವೆಂಬಂತಾಗಲು ತುಂಬ ಶ್ರಮವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಇದರ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಅಚ್ಚಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀ ವಿೀರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು–6

ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ
ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ

ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

The Outlines of Indian Philosophy ದಿವಂಗತ ಪ್ರೊ. ಮೈಸೂರು ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಹೆಸರಾಂತ ಗ್ರಂಥ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ, ಖಚಿತವಾಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಹಲವೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಈ ಗ್ರಂಥ ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಅದರ ಮೊದಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಕಟಣೆ 1932ರಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿಸುವಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಮತ್ತು ಅವರ ಗ್ರಂಥದ ಘನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಳ, ಪಾರಂಗತತೆ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದುಡಿದ ಮತ್ತು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಾಭ ಪಡೆಯದೇ ಇರುವವರೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಲಾಭ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದೀಗ ಈ ಕನ್ನಡದ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಕ್ಕೂ ಲಾಭ ದೊರೆಯುವಂತಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಒದಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿರುವ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ದರ್ಜೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು—ಪಠ್ಯ, ಆಕರ, ಸಂಶೋಧನ ಇತ್ಯಾದಿ—ಕನ್ನಡ ಜನರಿಗೆ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥವೂ ಒಂದು. ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಅವರ *Essentials of Indian Philosophy* ಎನ್ನುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥವಂತೂ ಅದೇ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ಕಾರ್ಯ.

ಅನುವಾದಕರು ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಣಾತರೋ ಹಾಗೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ ಆಳವಾದ ಪರಿಚಯ ಉಳ್ಳವರು. ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನುವಾದಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಈ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲವಿಚಾರಕ್ಕೆ, ಶೈಲಿಗೆ, ಚ್ಯುತಿ ಬಾರದಂತೆ ಅಷ್ಟೇ ಗಂಭೀರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ

ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ—ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ—ಅವರು ಬಹಳ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ. ಈ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥದ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಧಿಕಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರರ ಈ ಅನುವಾದ ಎಲ್ಲರ ಪ್ರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥವಾಗಲಿ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾವ್
ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕ

ಅನುವಾದಕನ ಅರಿಕೆ

ಪ್ರೊ. ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿಯಾದ *The Outlines of Indian Philosophy* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನನಗೆ ವಿಧಿಸಿದವರು ನನ್ನ ಆಪ್ತಮಿತ್ರರಾದ ಡಾ. ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕರು. ಹಾಗೆ ವಿಧಿಸಿ ನನಗೆ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದು ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗಿದ್ದ ಪೂಜ್ಯಭಾವ, ಗ್ರಂಥದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೀ ನಾಯಕರ ವಿಶ್ವಾಸದ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ನಾನು ಮಣಿದೆ ; ಈ ಅಗಾಧವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡೆ.

ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಂತೆ ಅದ್ಭುತವಾದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವ ನನಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಅಧಿಕೃತವಾದ ವಾಣಿಯಲ್ಲಿ, ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಇರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ, ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆ, ಹಿತವೂ ಮಿತವೂ ಆದ ವಿಮರ್ಶೆ– ಇವು ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಉದ್ಧರಣಗಳು ವಿರಳ. ಯಾವುದಾದರೂ ಉದ್ಧರಣ ಅಪೂರ್ವವೂ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವರು ನೀಡಿಯಾರು. ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನೂ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾತೂ ಕಡಮೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಈ ಗ್ರಂಥ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇರುವಂಥದು.

ಅವರ ಶೈಲಿಯ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅನುವಾದವನ್ನು ಕಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೀತಿ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಳೆಯದು. ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಶೈಲಿಯು ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಕನಿಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅನ್ವಯವೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವನಾಮಗಳು ಯಾವ ನಾಮಪದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ನನಗೆ ಸಹಾಯ ದೊರಕಿತು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಕನ್ನಡ, ಸಂಸ್ಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶ್ರುತರೂ ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮಗಳ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವವರೂ ಆಗಿರುವ ಹಿರಿಯ ಮಿತ್ರ ಶ್ರೀ ಕೆ.ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ತಾತಾಚಾರ್ಯರು (ಪ್ರಕೃತ ಇಂಗ್ಲಿಷ್–ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಸಂಪಾದಕರು) ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಮಾಡಲು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಮುಂದಾದರು.

ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀ ತಾತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂಜ್ಯಭಾವವುಂಟು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಅವರು ನನ್ನ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡರು. ಅವರು ಯಾವ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಅನುವಾದವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಉಚಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿ, ಉದ್ದನೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಒಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ಸಹಾಯ ದೊಡ್ಡದು. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ಕರಡನ್ನೆಲ್ಲ ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಈ ಅನುವಾದ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ನೆರವಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯ ಮಿತ್ರ ಪ್ರೊ. ಕೆ.ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಪರಿಷ್ಕರಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲಕರ್ತೃ ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು. ಅವರ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಸಾವಿರಾರು ಜನಕ್ಕೆ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಪರಿಷ್ಕರಣವೂ ಸಾಲದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರೊ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ರಾಯರಿಗೂ ತುಂಬ ಶ್ರಮಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಇಬ್ಬರು ಪರಿಷ್ಕರಣಪಟುಗಳಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಪ್ರೊ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಕೃತಿಯ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ಸಾರ್ಥಕ ಸಂಸ್ಕಾರವೊಂದು ನನಗೆ ಒದಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರಿಗೆ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ವಂದನೆಗಳು.

ಅನುವಾದವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ಹೇಳಿ ಬರೆಸಿದೆ : ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಬರೆದುಕೊಂಡವರು ಮಿತ್ರ ಶ್ರೀ ಆರ್.ಎಲ್. ಅನಂತರಾಮಯ್ಯನವರು. ಸೂಚಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಕರಡು ತಿದ್ದುವುದರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಅವರು ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀ ವೈ.ಪಿ. ವಿಜಯಕುಮಾರ್ ಅವರು ಅಚ್ಚಿಗೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಿತ್ರರಿಗೂ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ನಾನು ಕೇಳಿದಷ್ಟು ಸಲ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಸರಿಸದೆ, ಶ್ರೀ ಮೀರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿಯವರು ಪ್ರೂಫು ತಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಕೃತಿ ದೊಡ್ಡದು, ತೊಡಕುಗಳು ಅನೇಕ, ಅನುವಾದಕನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಿರಿದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ದೋಷಗಳು ಉಳಿದಿರಬಹುದು. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೃಪೆಯಿಟ್ಟು ಅವನ್ನು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಕೋರುತ್ತೇನೆ.

ಮೈಸೂರು

ಪ್ರಭುಶಂಕರ

ಮುನ್ನುಡಿ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಾನು ಕೊಟ್ಟ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆಂದು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದರೂ, ಪರಿಚಿತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯರು ನೀಡಿರುವ ಪರಿಹಾರಗಳೇನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಇತರರಿಗೂ ಇದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಇದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಸಂಪುಟದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಸಮಗ್ರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ; ಆದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಮರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪೀಠಿಕಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿದೆ. ಅನಂತರದ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದಗಳ ಯುಗ, ವೇದೋತ್ತರ ಯುಗ, ದರ್ಶನಗಳ ಯುಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗಲೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ, ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಯೋಗ್ಯ ಬೋಧನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಎರಡು ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅದರ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮುಖಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಮುಖಕ್ಕೂ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಉದಾ: ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು) ಉಳಿದ ಕಡೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಮೂಲ ಆಕರಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ನನ್ನ ಗ್ರಂಥ ಋಣವನ್ನು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸದೆಯೇ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಓದಿದರೆ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಲೋಕನ ಸುಲಭವಾಗಲೆಂದು ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವೋ, ಅಪರಿಚಿತ ಭಾವನೆಯೋ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

ಬಂದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅವನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ಪುಟದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಂಸದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯ್ಯ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯದ ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೌದ್ಧ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಚಾರಗಳೂ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಏನೇ ಇರಲಿ, ತನ್ನ ಜನ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ರಚಿತ ವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಹಿಂದು ಮತ್ತು ಜೈನ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯೆಲ್ಲವೂ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದೊರೆಯುವ ಬಹುಜನಾಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಹಜ ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಾದರೂ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದೇ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಅನುಚಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಶಾಖೆಯ ಕಥನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ವೇದಾಂತವು ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿದೆ : ಅದು ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಇಲ್ಲವೆ ಈಶ್ವರವಾದಿ ಯಾದದ್ದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಪುನಃ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿವೆ. ವೇದಾಂತದ ಬಹುಮುಖ ವಾದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನುಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು, ವೇದಾಂತದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವ ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತ. ಇನ್ನೊಂದು, ವೇದಾಂತದ ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವ ರಾಮಾನುಜರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಆಂಧ್ರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಉಪಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಸರ್.ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸಿ ನೆರವು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಶ್ರೀ ಡಿ. ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯನರು ಇಡೀ ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಓದಿ ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಲು ಹಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಆಗಸ್ಟ್ 1932 ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಸಂಕೇತಗಳು

ಅ. ವೇ. ಅಥರ್ವವೇದ

ಆ. ಧ. ಸೂ. ಆಪಸ್ತಂಬ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ (ಮೈಸೂರಿನ ಓರಿಯೆಂಟಿಲ್ ಲೈಬ್ರೆರಿ ಆವೃತ್ತಿ)

ಈ. ಉ. ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಋ. ವೇ. ಋಗ್ವೇದ

ಐ. ಆ. ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕ

ಐ. ಉ. ಐತರೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಕಠ. ಉ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು

ಕೇ. ಉ. ಕೇನಉಪನಿಷತ್ತು

ಗೌ. ಧ. ಸೂ. ಗೌತಮ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ (ಮೈಸೂರಿನ ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರೆರಿ ಆವೃತ್ತಿ)

ಛಾಂ. ಉ. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು

ತ. ಸಂ. ಅಣ್ಣಂಭಟ್ಟನ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ (ಮುಂಬಯಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ತ. ಸಂ. ದೀ. ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ದೀಪಿಕಾ (ಮುಂಬಯಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ತೈ. ಉ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು

ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಜಯಂತ ಭಟ್ಟನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ನ್ಯಾ. ವಾ. ಉದ್ಯೋತಕರನ ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ (ಚೌಖಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್)

ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಗೌತಮನ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ಪ್ರ. ಉ. ಪ್ರಶ್ನ ಉಪನಿಷತ್ತು

ವೇ.ಪ. ಧರ್ಮರಾಜ ಅಧ್ವರೀಂದ್ರನ ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ (ವೇಂಕಟೇಶ್ವರ ಪ್ರೆಸ್, ಮುಂಬಯಿ)

ಪ್ರ. ಪ. ಶಾಲಿಕನಾಥನ ಪ್ರಕರಣಪಂಚಿಕಾ (ಚೌಖಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್)

ಬೃ. ಉ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಬೃ. ಉ. ವಾ. ಸುರೇಶ್ವರನ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ ವಾರ್ತಿಕ

ಭ. ಗೀ. ಭಗವದ್ಗೀತಾ

ಮ. ಭಾ. ಮಹಾಭಾರತ

ಮುಂ. ಉ. ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಮೈ. ಉ. ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಯೋ. ಸೂ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರ

ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. ವ್ಯಾಸರ ಯೋಗಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ

ವೇ.ಸಂ. ರಾಮಾನುಜರ ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ತಾತ್ಪರ್ಯದೀಪಿಕಾದೊಂದಿಗೆ (ಚೌಖಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್) 1894

ವೇ. ಸೂ. ಬಾದರಾಯಣನ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ

ವೈ.ಸೂ.ಭಾ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ವೈಶೇಷಿಕ–ಸೂತ್ರ–ಭಾಷ್ಯ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೀರೀಸ್)

ಶಾ. ದೀ. ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಮಿಶ್ರನ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ, ಯುಕ್ತಿ-ಸ್ನೇಹ-ಪ್ರಪೂರಣೀಯೊಂದಿಗೆ (ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರೆಸ್)

ಶ್ರೀ.ಭಾ. ರಾಮಾನುಜರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, ಶ್ರುತಪ್ರಕಾಶಿಕಾದೊಂದಿಗೆ ಸೂತ್ರಗಳು 1–4. (ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರೆಸ್)

ಶ್ವೇ. ಉ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು

ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ (ಚೌಖಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್)

ಸ. ದ. ಸಂ. ಮಾಧವನ ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ (ಕಲ್ಕತ್ತಾ, 1889)

ಸಾಂ. ಕಾ. ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ

ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವಕೌಮುದೀ

ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವಿನ ಸಾಂಖ್ಯ–ಪ್ರವಚನ–ಭಾಷ್ಯ

ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಸೂ. ಸಾಂಖ್ಯ-ಪ್ರವಚನ-ಸೂತ್ರ

ಸಿ. ಮು. ವಿಶ್ವನಾಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಲೀ, ಕಾರಿಕಾವಳಿಯೊಂದಿಗೆ (ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರೆಸ್)

ಸಿ.ಲೇ.ಸಂ. ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರ ಸಿದ್ಧಾಂತ–ಲೇಶ–ಸಂಗ್ರಹ (ಕುಂಭಕೋಣಂ ಆವೃತ್ತಿ)

B. P. *Buddhistic Philosophy* by Prof. A.B. Keith (Cambridge University Press)

E. I. *Epics of India* by E.W. Hopkins

E. R. E. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*

I. P. *Indian Philosophy* by Prof. S. Radhakrishnan (2 vols)

J. A. O. S. Journal of the American Oriental Society

O. J.—*Outlines of Jainism* by J. Jaini (Cambridge University Press)

P. U. *Philosophy of the Upanishads* by P. Deussen: Translated into English by A.S. Geden

Rel. V.—*Religion of the Veda* by Maurice Bloomfield

S.A.S—ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರ ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ, ತತ್ವಮುಕ್ತಾಕಲಾಪದೊಂದಿಗೆ (ಚೌಖಾಂಬಾ ಸೀರೀಸ್)

S.B.E—*Sacred Books of the East*

S.S—*Six Systems of Indian Philosophy* by F. Max Muller (Collected Works, Vol XIX)

ಪರಿವಿಡಿ

ಪ್ರವೇಶ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಟರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ, ಬಹು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಋಗ್ವೇದದ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಇವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಅವರು ಋಗ್ವೇದ ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ ಬಹಳ ಕಾಲದ ಅನಂತರವೇನಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮುಂಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನವರೆಗೂ ನಡೆದು ಬಂದುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂವತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಅವಧಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘವಾದ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳದೆಯೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಧರ್ಮವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವ ಮಹಾಧರ್ಮವಾದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಥದೊಂದು ಅನುಪಮವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವು, ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ತುಂಬ ಬೆಲೆ ಬಾಳುವಂಥದಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪಡೆದಿರುವ ಫಲಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಅಲ್ಪವೂ ಅಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದೇ ದರ್ಶನದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಶಾಖೆಗೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಸಾಂಖ್ಯವು ಯಾವುದಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಬೇರಾವುದರಿಂದಲಾದರೂ ಜನಿಸಿದ್ದೇ ಎಂಬುದು ಇಂದಿಗೂ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೊರತೆಗೆ, ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೋ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯ ಅಭಾವವೂ ಅಷ್ಟೇ ಕಾರಣ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಖಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕಾಲ ಒಂದೇ ಒಂದು. ಅದು

ಕ್ರಿ. ಪೂ. 487ರಲ್ಲಾದ ಬುದ್ಧನ ಮರಣ. ಆ ಅವಧಿಯ ಅನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇಸವಿಗಳು ಕೂಡ ಊಹೆಯವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲದ ಅವಧಿಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, ಒಟ್ಟು ನೋಟದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೈಥಿಲ್ಯವಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಯೂರೋಪಿನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ **ಚರಿತ್ರೆಗಳ** ಪರಿಚಯವಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಖಂಡಿತ ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಹೇಳಿಬಿಡಬೇಕು. ಯಾರ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ಮಹಾ ಮನೀಷಿಗಳ ಜೀವನ ಅಥವಾ ನಡೆನುಡಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ವಿಷಯ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನೈಯಾಯಿಕ ಉದಯನನನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋವೆಲ್ (Cowell) ಬರೆದರು[1]: 'ಆತನು ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗಗನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧ್ರುವ ತಾರೆಯಂತೆ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ದೂರದರ್ಶಕಕ್ಕೂ ಆ ಉಜ್ವಲ ನಕ್ಷತ್ರ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಹೆಸರು ಬೆಳಕಿನ ಒಂದು ಬಿಂದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಗೆ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲಾರೆವು.' ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ವರ್ಣನೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರಂತಹ ಹಿರಿಯ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ ಇಂದಿಗೆ ನಮಗೆ ಬರಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಮಹಾಪುರುಷರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಪೇಕ್ಷೆ ತೋರಿಸಿದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಶಿಶುಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು, 'ಅವರಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ, ಅವರು ಉಸಿರಾಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರು ಅವರಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರಿವು, ಅವರಿಗಿತ್ತು ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಆ ಮಹಾಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿದ್ದ ವಿನೀತ ಭಾವವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದುಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಚರಿತೆಯ ಭಾಗವೂ, ಅದು ನೀಡುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು.

---

[1]Introduction to *Kusumanjali* (Eng. translation) pp. v and vi

[2]SS p. 2

ಅದು ವೇದಯುಗದ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನೂ[1] ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಯುಗ ಎಂಬುದರ ಆರಂಭವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. 'ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈಗ ಉಳಿದಿರುವ ಭಾಗ'ಕ್ಕೆ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿರುವ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಆ ಯುಗದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲನಗೊಂಡುವು. ಹೀಗೆ ಸಂಕಲನವಾಗುವ ಮುನ್ನ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅವುಗಳೊಳಕ್ಕೆ ನುಸುಳಿರಲೇಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ಸಂಕಲನಗಳು ಅಸಾಧಾರಣ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅವು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಯೊಂದು ಎಷ್ಟು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಕಲನವು ಅಪೂರ್ಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುವಂತೆ, ಅವು ರಚಿತವಾದದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ಅವು ಹಾಗೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಅವು ನೀಡಲಾರವು. ಆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ನಿಲುವಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಎರಡನೆಯ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಹೊಸ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತಲೇ ಇವೆಯಾಗಿ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಒದಗಿಸುವ ತಿಳಿವು ಹೆಚ್ಚು ಪೂರ್ಣವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಭಾಗವು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದಷ್ಟು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹರಡುವುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು. ಹೀಗಾಗುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳು ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ; ಇಲ್ಲವೆ, ಆ

---

[1] ವೇದಯುಗದ ಕನಿಷ್ಠ ಮಿತಿ ಕ್ರಿ. ಪೂ. 200 ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಅದರಲ್ಲೇ 'ಶ್ರುತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯದಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವುದಕ್ಕೇದೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಇತರ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ವೈದಿಕ ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ.

ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲ ಹೆಸರುಗಳು ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥಗಳು, ತಮ್ಮ ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಆ ಅವಧಿಯ ಆರಂಭದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಕೂಡ ಕ್ರಿ. ಪೂ. 500ರಷ್ಟು—ಪೂರ್ಣ ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿ ಎಂದು 500 ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ ಅಷ್ಟೆ—ಕೂಡ ಹಳೆಯವಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥ, ವೇದಗಳ ಅನಂತರದ ಯುಗವನ್ನು ಕೂಡ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು 'ದರ್ಶನಗಳ ಯುಗ' ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಎರಡರ ಮಧ್ಯದ ಕಾಲ ಒಂದು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು, ಉತ್ತಮವಾದ ಬೇರೆ ಹೆಸರು ದೊರೆಯದಿರುವುದರಿಂದ 'ವೇದಾನಂತರದ ಆರಂಭದ ಕಾಲ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರ ಅವಧಿ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ದೀರ್ಘವಾದದ್ದೇ ಎನ್ನಬೇಕು—ಕ್ರಿ. ಪೂ. 500ರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಯುಗದ ಆರಂಭದ ಸುಮಾರಿನವರೆಗೆ. ಇದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅವಧಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಧಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಅವಧಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಬಹುಮುಖವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆಯೇ ಕ್ರಮಗೊಳಿಸಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವಂತಹ ವಿಷಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಈಗ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ತೊಡಗಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ. ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಛಾಯೆಯೇ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಬಹುದು. 'ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ', 'ನಿರಾಶಾವಾದಿ' ಎಂಬ ಸರ್ವಗ್ರಾಸಿ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಆದಕ್ಕೆ ಬಳಸಲು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿರುವ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಕನು ಆ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಪ್ಪಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಹಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆಳೆಯುವಂಥದು. ನಮ್ಮ ಈ ವಿಷಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅದರ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಆಶಾಭಾವನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಕೊರತೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣ ಭಾರತೀಯ

ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಮಗ್ರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದುವರೆಗೂ ಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದ ಚಿಂತನೆಯ ಪಂಥಗಳು ತೀರ ಕಡಮೆ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗಿತ್ತು : ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪವಾದ ನಿಲುವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದುವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಿಬಿಡುವ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಾಂಶವೇ ಇದು : ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಥ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲ–ಸಿದ್ಧ ವರ್ಣನೆಗೆ ಅದು ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಎರಡು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರವಾಹಗಳಿವೆ—ಒಂದರ ಮೂಲ ವೇದದಲ್ಲಿದೆ, ಮತ್ತೊಂದರದು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಲೇಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ಪದಗಳೂ ಕೇವಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುವು. ಒಂದೊಂದು ಪಂಥವೂ 'ಆಸ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರಭೆ' ತನಗೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಪ್ರವಾಹಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು ಅನಂತರ ಬಂದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಮೊದಲನೆಯದರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ. ಆದರೂ ಅದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಈಚಿನದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದು ಖಂಡನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖವನ್ನು ಅದು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಹಳ ಕಾಲ ಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ನಿರಾಶಾವಾದಿ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದಾಖಲೆಯಿರುವ ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗೀತಗಳ ಮುಖ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಆಶಾವಾದ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಉಷಾದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ವ್ಯಥೆಯ ರಾಗವೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಹೇಗೆ ಉಷೆಯು ಮಾನವರ ಅಲ್ಪ ಜೀವನಗಳನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚುಚ್ಚುವಂತೆ ಹೇಳಿದೆ. 'ದೇವತೆಗಳ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾ, ಆದರೆ ಮರ್ತ್ಯದ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ನಶಿಸಿಹಾಕುತ್ತಾ ಉಷೆಯು ಹೊಳೆದು ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ—ಹಿಂದಿನ ಹಲವು ಉಷಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವಳೂ, ಬರಲಿರುವವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವಳೂ ಆದವಳಿವಳು.[1] ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಆ ಎರಡು ಪ್ರವಾಹಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈಗ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಳಿಸಿ

[1] ಹೋಲಿಸಿ ; ಋಗ್ವೇದ. I. 124. 2

ಹೋಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅಥವಾ ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತ ಮತಗಳಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಎರಡು ವಿಧಗಳೂ, ತಮ್ಮ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ವಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

(i) ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಈಚಿಗೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅದು. ಅವು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ—ಬದುಕಿನ ಒಳ ಮರ್ಮವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಆದರೆ ಬೇಗನೆ ಅವು ಬೇರಾಗುತ್ತವೆ, ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಈ ಬೇರಾಗುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅದು ವಿಚ್ಛೇದನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರಬಹುದು[1]. ಆದರ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಇದೇ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ಧರ್ಮ'(religion) ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಏನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರದೆಹೋಗಬಹುದು. ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ 'ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಮೊತ್ತ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ, ಭಗವಂತನೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗಲು ಮಾನವ ಚೇತನದ ಹಂಬಲ ಎನ್ನುವವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವುದು ಯಾವುದೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಗೌರವ ತರುವಂಥದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ.

---

[1]ಇದಕ್ಕೆ ವಿದೃಶವಾಗಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯು ಹಿಡಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಸಾರತಃ ಇಂಡೋ–ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಆದ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು 'ಸಶಸ್ತ್ರ ಯುದ್ಧವಿರಾಮ'ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಮಿಸೆಸ್ ರ್ಹಿಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : *Buddhism* (Home University Libary) ಪು. 100

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ಎಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಸಾರಿಕೊಂಡಿತ್ತು, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಿಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಆಗಿಲ್ಲದಿರಲಿ, ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಆದರ್ಶವೊಂದರ ಕಡೆಗೆ ಕೈಗೊಂಡ ಯಾತ್ರೆ. ಋಜು ಜೀವನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು.[1] ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ; ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಸಪಟ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಬರಿಯ ಬುದ್ಧಿಯ ನಂಬಿಕೆಯಾಗದೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜವಾದ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು.[2] ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದುದು 'ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಗುರಿಗಾಗಿ.'[3] ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲೂ ಮೋಕ್ಷವೇ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಪರ್ಯವಸಾನ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಮೀರಿದುದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಆದಂತೆ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಅಥವಾ ಕುತೂಹಲದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾಸ್ತವ ಅಗತ್ಯದ ಒತ್ತಡವು ಅದರ ಜನನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲಕಿದ್ದು ಈ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ

---

[1] ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ನಂಟನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ನಂಟು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ.

[2] ಹೋಲಿಸಿ: ನ್ಯಾ.ಸೂ. I. i

[3] SS.ಪು. 370

ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬಂತೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಕೆಡುಕುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದಾಯಿತು. ಭೌತಾತೀತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ಮತಸ್ಥಾಪಕರನ್ನು 'ತೀರ್ಥಂ–ಕರ' ಅಥವಾ 'ತೀರ್ಥ–ಕರ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆ ಪದದ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥ 'ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವವನು', ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲವಾದ ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದ ಆಚೆಯ ತೀರವನ್ನು ಸೇರಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ಮಾತು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೋಕ್ಷದ ಭಾವನೆಯು, ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕೇವಲ ಊಹಾಪೋಹವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಗುರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಗುರಿ ಅದಲ್ಲ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು (positivism) ಸದಾ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಮೋಕ್ಷವು ಈ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಸಾಧಿತವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಅದನ್ನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಅದು ದೂರದ ಆದರ್ಶವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಅದು ಈ ಬದುಕಿನ ನಂತರ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ನಿಂತಿತು. ಊಹಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಮಾನವನ ಗುರಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಉಳಿಯದೆ, ಈ ಜೀವನದ ಇತಿಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದರತ್ತ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ನಿರಂತರ ಪ್ರಗತಿ ಎಂದಾಯಿತು. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ[1] ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ[2] ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವನು ಇಹ ಜೀವನದಲ್ಲೇ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಒಪ್ಪಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಚೆಗಿನ ಅವನ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಯುಗದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಆದರ್ಶವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿಯಾದ

---

[1]ನೋಡಿ: ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. IV. ii. 2; ನ್ಯಾ. ವಾ. I. i. 1 ad finem

[2]ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ. IV. i. 13

ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂಶವೇ ಆಗಿಹೋಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ: "ಹೃದಯವು ಪೋಷಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಯಕೆಗಳೂ ಹೊರಟು ಹೋದಾಗ ಮಾನವನು ಅಮೃತನಾಗು ತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ."[1] ಇದೇ ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಗುರಿ ಎಂದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ತೃಪ್ತಿಯ ಆಚೆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮಾನವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಇತಿಮಿತಿ ಗಳೊಳಗೇ ಇದ್ದು ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಶೂನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಚಿತ ವಾಗಿರುವ ಈ ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಜೀವನದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾವಿನಾಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲೊ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಅವಶೇಷ. ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನವು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

(ii) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೇವಲ ಚಿಂತನ ವಿಧಾನವಲ್ಲದೆ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದರ ಮೂಲಸೂತ್ರ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ: "ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಳುವುದುಬೇಡ, ಬಾಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದು."[2] ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗೆಗೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.[3] ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಎರಡರ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲೂ ತ್ಯಾಗದ ಮನೋಭಾವ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.[4] ಶಂಕರರ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರರು

---

[1] ಕಠ. ಉ. II. iii. 14

[2] O J. ಪು. 112

[3] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರೊ. ವೈಟ್‌ಹೆಡ್ 'ಅನ್ವಯಿಕ ಭೌತಾತೀತಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತ ನಿದರ್ಶನ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ: *Religion in the Making, P. 39*

[4] ಚಾರ್ವಾಕದೃಷ್ಟಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ತಿಳಿದಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ದರ್ಶನವಲ್ಲ. ನೋಡಿ: ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂಟು

ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ[1] : ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಂತಹ ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ, ತ್ಯಾಗ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವು ನೀಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿರಾಶಾವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಅವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದುದು ಏಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸುಲಭ. ಬದುಕು ವ್ಯರ್ಥ, ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಕೂಡ—ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಆಶಾವಾದಿಯಾದುವು–ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿದುದು. ಆದರೆ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಬೋಧಿಸಿದ ವೈರಾಗ್ಯದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ಮಾನವನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಮುಖನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದುವು. ಡಾ. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಆಶ್ರಮಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರವೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆರ್ಯನು ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ದಾಟಬೇಕು. ಮುಂದೆ ಹವನಹೋಮಾದಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಅನಂತರವೇ ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಸನ್ಯಾಸಿಯೋ ತಪಸ್ವಿಯೋ ಆಗಲು ಅನುಮತಿಯುಂಟು.'[2] 'ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂವಾದ' ಎಂಬ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು ಈ ಎರಡೂ ಗುರಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ.[3] ಇಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ಆಸ್ತಿಕ, ಆಶ್ರಮಗಳ ಕೊನೆಗೇ ವೈರಾಗ್ಯವು ಬರತಕ್ಕದ್ದು ಎನ್ನುವವನು. ಮಗನಾದರೋ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಅನಿಶ್ಚಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಂಥ ವಿಲಂಬಸೂತ್ರದ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅವಿವೇಕದ ಪರಮಾವಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬಂಧನಗಳನ್ನೂ ತಕ್ಷಣವೇ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ವಾದಿಸಿ ತಂದೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೇ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[4] ಅಂದರೆ,

---

[1] ಬೃ.ಉ.ವಾ. ಪುಟಗಳು 513–15, ಸೂ. 405–411

[2] *Ascetic Literature in Ancient India*: Calcutta University Review for October 1923, p. 3

[3] xii. 277

[4] ಅವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯದ ಶಿಕ್ಷಣ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂದು ಅವು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲನೆಯುವನ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪೂರ್ವ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಲ್ಲದೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯುವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಭ್ರಮನಿರಸನವು ಆಗುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಶೀಲಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಒಬ್ಬನ ದೃಷ್ಟಿ[1] ; ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಶೀಲ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಅದು ಸಹಾಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಡ್ಡಿ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು : ಅವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯು ಜುಗುಪ್ಸೆಯದೂ ಅಲ್ಲ, ಔದಾಸೀನ್ಯದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅವು ನೀಡಿದುವು ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಸಹಮಾನವರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದಯೆ, ಅನುಕಂಪೆಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದುವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ಇತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಉಗ್ರ ನೈತಿಕತೆಯೇ ತಪಸ್ಸಾಧನೆಯ ಏಕೈಕ ಅನುಷ್ಠಾನ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ, ವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆಯೆ ಆದ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾತ್ರ. ಆ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ, ವೈರಾಗ್ಯಸಾಧನೆ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಸೂತ್ರ ವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದಂತೆ ತೋರುವ ದರ್ಶನಗಳೂ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ತಿಳಿಯು ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಪದ್ಧತಿಯು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯುದಯದ ಭರವಸೆ ಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಹದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯು ವುದು ಇಲ್ಲಲ್ಲ, ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿ. ಅದೂ ಈ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದ್ದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಗೀತೆಯು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ

---

[1] ಆಶ್ರಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಂದೆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಚರ್ಯವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಒಬ್ಬನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬಹುದೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈಗಾದರೂ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಿಯಮದ ಆ ಸಡಿಲಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದದ್ದು. ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೇ ವೈರಾಗ್ಯಜೀವನವನ್ನು ವರಿಸುವುದು ವಿನಾಯಿ ತಿಯೇ ಹೊರತು ನಿಯಮವಲ್ಲ.

ಪರಲೋಕದ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯತ್ನಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸ್ವ-ಪ್ರೀತಿಯ ಗುಪ್ತ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಕೂಡ ಗೀತೆಯು ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮೂಲಗೊಳಿಸಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈರಾಗ್ಯ ಮನೋಭಾವವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ವಿಧಿಸುವ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಗುರಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಗುರಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೈತಿಕತೆಗೂ ಅತೀತ. ವೈರಾಗ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನೀತ್ಯತೀತ ಮನೋಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹಿಂದಿನದರಂತೆ ವೈದಿಕ ಅವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜೀವಾತ್ಮದ ಪಾರಮ್ಯವನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಉಳಿದುವು ಅದನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ಜೀವಾತ್ಮವು ಶಾಶ್ವತ ತತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದರೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಕೇವಲ ಆಪಾತಸತ್ಯ. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜರು ಬೋಧಿಸಿದಂತಹ ಈಶ್ವರವಾದವೂ, ಜೈನದರ್ಶನ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಗಳಂತಹ ಅನೇಕಾತ್ಮವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಜೀವಾತ್ಮದ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರನಾಶವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಭಾವನೆ ನಿಂತಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈದೃಶ್ಯದ ಮೇಲೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತ್ಯತೀತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ:[1] "ಇಂತಹ ಯೋಚನೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ: ಸರಿಯಾದದ್ದನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆ? ತಪ್ಪಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆಯೆ?" ಜೀವಾತ್ಮದ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆತ್ಮದಮನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುವ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲು ನಿರತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

---

[1] ii. 9

ಅಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಅರಿವಿದ್ದರೂ, ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆಯ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೇರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಹಕ್ಕು ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಕಠಿಣವಾಗಲಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಸಂಪೂರ್ಣ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ನೈತಿಕಜಗತ್ತಿನ ದ್ವಂದ್ವಸ್ವರೂಪವು ಮೀರಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ನೈತಿಕತೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ದಾಟುವುದೇ, ಮೊದಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಸಾಧನಶಿಕ್ಷಣದ ಗುರಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಮಾನವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತ ಚೇತನಜಗತ್ತನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಿನ್ನ ನೆರೆಯವನನ್ನು ನಿನ್ನಂತೆಯೇ ಪ್ರೀತಿಸು' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬೋಧನೆಗೆ, ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯು 'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ನಿನ್ನ ಸಹಜೀವಿ' ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದವರು ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥರಾದವರು[1]. ಈ ರೀತಿ ನೈತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವುದೂ ಭಾರತೀಯ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯಲ್ಲ, ಕರ್ತವ್ಯನಿಷ್ಠೆ ಎನ್ನುವುದು. ನೈತಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಜೀವಿಗಳು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಸರ್ವಜೀವಿಗಳ ಮೈತ್ರಿ ಎಂಬ ಈ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವವು ಸೊಗಸಾದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗ ಅಹಿಂಸೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಧುಸಂತರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಶೋಕನಂತಹ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೂ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಅದು ಕಡಮೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾನವಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಆದರ ಕಡಮೆಯಾದದ್ದು ಎಂದಲ್ಲ, ಸಮಸ್ತ ಜೀವರಾಶಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಮಷ್ಟಿಯೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ತನ್ಮೂಲಕ ಅದು ಮಾನವ ಐಕ್ಯತೆಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಪಡೆದಿರುವ ಗಣ್ಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೇ ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರಮಿಸ

---

[1] ರೋಮೇನ್ ರೋಲಾ: *Mahatma Gandhi*, ಪು. 53

ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ವಿಶಾಲಗೊಳಿಸಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉಳಿದ ಅಂಶದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ, ಜಾತಿಯ (species) ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಒಂದಿದೆ. ಅದು ಮಾನವ ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವನು ನಿಜವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸಬೇಕು. ಮಾನವ–ಕೇಂದ್ರ, (anthropo-centric) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೇರಿ, ಗೀತೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ[1], ಹಸುವಾಗಲಿ, ಆನೆಯಾಗಲಿ, ನಾಯಿಯಾಗಲಿ, ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಲಿ, ನಾಯನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಶ್ವಪಚನಾಗಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪವಿತ್ರವಾದುವು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೇ ಇದು ಸಾಧ್ಯ.

ಸಮಸ್ತ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳುಂಟು : ಮೋಕ್ಷವು ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅರಸುವುದು ಒಂದು. ಅದರ ಸಾಧನೆಗೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕೇವಲ ನೈತಿಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಮೊದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ ಅದರ ಗುರಿ ತರ್ಕ ನೀತಿಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಶಕ್ಯವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಸಾಧಿಸು ವುದು. ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇವೆರಡೂ ಗುರಿಯೇ ಆಗುವು ದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಗುರಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ 'ಏಕೈಕ' ಮಾರ್ಗ. ಆತ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆರೋ ಹಣಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಎರಡು ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಎಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಾಗಿ ಪಕ್ವಗೊಂಡಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಬೋಧೆ ಒಂದು. ವೈರಾಗ್ಯವು ಏಕೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತ ಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಶಾಂತ ಮನೋವೃತ್ತಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಶಾಂತತೆ ಎಂಬುದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆ ಎಂದೇನೂ ಆಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿರುವುದು ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ. ಅದರ ಬಾಹ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಗೌಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ, ಹೊರಗಿನ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕ

---

[1] v. 18

ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದು, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಏನನ್ನು ಅವನು ಅರಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ ; ಅದರ ಸಾರ ಇರುವುದು ಅವನು ಮುಂಚೆ ಏನಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅವನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ. ಸ್ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಒಂದು ಮನಃ ಪರಿಪಾಕ, ಇನ್ನೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಮೇಲೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವು ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ, ಆ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ, ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟುಮಾಡಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಿಧಾನಗಳ ಇತಿಹಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಿಂತನೆಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆರಡರ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವವು ಎಷ್ಟೇ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅತಿಕ್ರಮಣ ಉಂಟಾಗಿ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪಡೆದು ಸ್ವಂತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಆದರ್ಶ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಪ್ರಗತಿಪರ (Progressive) ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಪಂಥ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇನ್ನೊಂದು, ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಅಭ್ಯುದಯವು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಅದರ ಮೇಲುಗೈ ಶಾಶ್ವತವೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ವಿಜಯಿಯಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಸಹಜವೇ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುನ್ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಜಲುಗಳು ಈ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಆದರ್ಶದ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ವೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದು ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರವಾದಗಳ ವಿಜಯ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಏಕತತ್ವವಾದ, ಎರಡನೆಯದು ಅನೇಕತತ್ವವಾದ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಸಕಲವೂ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ

ಅದ್ವೈತದ ದೃಷ್ಟಿ ಅದನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತದ ವಿಜಯ ಎಂಬುದು ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಆದರ್ಶದ ವಿಜಯವೇ. ಆಸ್ತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯ ಆಧಾರ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಸ್ತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಜೀವವನ್ನು ಅದರ ಪರಿಸರದಿಂದ ಇದು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸದಿರುವುದೇ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿತವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಎರಡು ಆದರ್ಶಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವು ಬೋಧಿಸುವ ವೈರಾಗ್ಯವು ಉಚ್ಚತರವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮತರವೂ ಆದದ್ದು. ಭಾರತದ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಯಾದ ಕಾಳಿದಾಸನು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ[1]: "ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ತನಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು". ಅತ್ಯುನ್ನತ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತ ವೇದಾಂತದ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವೋದ್ದೇಶವೊಂದು ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಆ ಉದ್ದೇಶವು ಭಗವನ್ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಯಾವುದರ ಸಾಫಲ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಅರಿತೋ ಅರಿಯದೆಯೋ ಸಮಸ್ತವೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಸತ್ಯದ (Reality) ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನಿಷ್ಟದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಅವು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ.

[1] ಮಾಲವಿಕಾಗ್ನಿಮಿತ್ರ i. 1

ಭಾಗ : ಒಂದು

ವೇದಯುಗ

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಉಪನಿಷತ್-ಪೂರ್ವ ಚಿಂತನೆ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲಗಳು ಎರಡು. (i) ತನ್ನ ಹೊಸ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದಮೇಲೆ ಆರ್ಯರು ರಚಿಸಿದ ಮಂತ್ರಗಳು. (ii) ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳ ಅನಂತರದ ಯುಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುದೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗದ ಕೃತಿರಾಶಿ. ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವು ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಋಕ್ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಈಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಋಕ್ ಸಂಹಿತೆಯು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 600ರಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದೂ, ಅಥರ್ವ ಸಂಹಿತೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಮೇಲೆ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೀತೆಗಳು ಅವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ಈ ಗೀತೆಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವು, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಏನು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಹಲವು ವೇಳೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯ ಕಷ್ಟವು, ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಡಿದುಹೋದುದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಬಹಳ ಮುಂಚೆಯೇ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ರಚಿತವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆಯೇ, ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಡಿದುಹೋಗಿರಬಹುದು[1]. ಒಂದೇ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ನಿದರ್ಶನ: ಸೂರ್ಯನನ್ನು 'ಸುವರ್ಣಕರ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾದದ್ದು ಕವಿಗೆ ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಋಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಕಾವ್ಯಮಯ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಅಕ್ಷರಶಃ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು ತನ್ನ ಕೈಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡನೆಂದೂ, ಅನಂತರ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೈಯನ್ನು ಇಡಲಾಯಿತೆಂದೂ ಕತೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಈ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕಷ್ಟದ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದೂ ಇದೆ. ಅದು, ನಮಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದೊರೆತಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ

---

[1] ನೋಡಿ : ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ : *Ancient Sanskrit Literature*. pp. 432–34.

ಈ ಮಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹರುಕುಮುರುಕಾಗಿರುವುದು. ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅವು ಚಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬ ಅಂಶದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಷ್ಟವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದಾಗಲೂ ಆ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದರು. ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಮಾಹಿತಿಯು ಅಸಮಗ್ರ, ಏಕಪಕ್ಷೀಯ. ಮಂತ್ರಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಅವು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂಲವನ್ನು ಅವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ, ಅವು ಸಂಕಲಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕೂಡಿಸಿ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆರವನ್ನು ನೀಡುವುದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ಇದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟು ಶ್ರಮದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಅವುಗಳಿಗೂ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕರ್ತೃಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯದಿಂದ ಹೊರಳಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಅಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಿಂಚು ನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ. ಆದರೆ ಚಿಂತನೆ, ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಾರಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮಹತ್ವ ಎಷ್ಟು ಎಂದರೆ, ಕೆಲವರು ಅವೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಚಿಲುಮೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿವೇಚನೆ ಅಗತ್ಯ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಹುದು.

1

ಧರ್ಮದ ಮೂಲವು ರಹಸ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪೂಜೆಯೇ ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಮಾನವನು ಮೊತ್ತ

ಮೊದಲು ಕೇವಲ ಪಶುಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದೊಡನೆಯೇ ತಾನು ಇರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಸಚೇತನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವನ ದೇವತೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಭಯ ಭಕ್ತಿಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಅವನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಸ್ತುತಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಇಲ್ಲವೇ ಅವರ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಪೂಜೆ ಅಥವಾ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದು ಗೌಣವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದೈವೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ದೇವತೆಗಳು' ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಮೂಲತಃ ಮಾನವರ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲೇ ಎರಕ ಹೊಯ್ಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ, ಕಟ್ಟಾಸೆಗಳೂ ಉಂಟೋ ದೇವತೆಗಳೂ ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾನವರೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತರೂ ಅಲ್ಲ, ಅಪ್ರಾಕೃತರೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮನೋಧರ್ಮ ಸರಳವೂ, ಶಿಶುಸದೃಶವೂ ಆಗಿ ತೋರಿದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತೇ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಸತ್ಯವೊಂದುಂಟು ಎಂಬ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು, ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಸ್ತವಾಂಶಕ್ಕೂ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದು ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಫಲಿತಾಂಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣನಿಯಮದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದೆಂದರೆ, ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಏಕರೂಪತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಂತೆಯೇ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನು ಗಮನಿಸದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಉಂಟೇ ಉಂಟು ಎಂಬ ಅಂತರಂಗದ ನಂಬಿಕೆ ಅವನಿಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅವನು ಅಂಥ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವನು ಸುಮ್ಮನೆ ಆರೋಪಿಸಿದುದೂ ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅವನು ಅವನ್ನೆಲ್ಲ 'ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲ' (ಆ ಪದದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಎಂಬುದೂ ನಿಜ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಅವನಿಗೆ

ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಗೋಚರವಾದ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದುದು, ಆ ಹುಡುಕುವಿಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಅಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರಲಿ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿರಲಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಂತೂ ಆಗಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಅವನು ಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಇಂಥ ವಿಚಾರ ಮನೋಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಸುಸಂಗತವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆರ್ಯಧರ್ಮವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಇತಿಹಾಸವಿತ್ತು. ಅಮೇರಿಕನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ "ಭಾರತದ ಧರ್ಮವು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುನ್ನವೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು." ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಆರ್ಯರು ಇಂಡೋ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಆ ವರ್ಗದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮ. ಈ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ದೇವತೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಕೊಡುವ 'ದೇವ' (**ದಿವ್**, ಪ್ರಕಾಶಿಸು) ಎಂಬುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ನಿನ ಡ್ಯೂಸ್ (Deus) ಎಂಬುದರ ಸಜಾತೀಯ ಪದ. ಇಂಡೋಯೂರೋಪಿಯನ್ನನು ತನ್ನ ಮೂಲ ನಿವಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ದೈವತ್ವವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ದೈವೀಕೃತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎಂಥ ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಅವನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬುದು **ಯಜ್** 'ಪೂಜಿಸು' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇಂಡೋ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ, ವೇದದ ದೇವತೆಯಾದ ಮಿತ್ರನು ಇರಾನಿನ ಮಿಥ್ರನ (Mithra) ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿರೂಪ. ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲೂ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ರಪಂಥ ತುಂಬ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮದ ಪೂರ್ವಚರಿತ್ರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕು. ಅದು ಇಂಡೋಯೂರೋಪಿಯನ್ ಹಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮುಂದೆ ಭಾರತೀಯರೂ ಪರ್ಷಿಯನರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳಿ ಸಮಾನವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದ ಇಂಡೋ–ಇರಾನಿಯನ್ ಹಂತವನ್ನೂ ದಾಟಿಯಾಗಿತ್ತು. ವೇದದ ದೇವತಾ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಭಾರತ–ಪೂರ್ವಯುಗಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆರ್ಯ ವಲಸೆಗಾರರು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಸರಸ್ವತೀ' ಇತ್ಯಾದಿ ನದೀ–ದೇವತೆಗಳೂ, ಸೇರಿವೆ. ಈ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಷ್ಟು ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವರು ಮೂವತ್ತಮೂರು ಜನ ಎಂದು ಎಣಿಸಿ ಅವರ ನೆಲೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಹನ್ನೊಂದರ ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಅವರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ: (i) ಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ವರುಣರಂತಹ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದ

ದೇವತೆಗಳು; (ii) ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಮರುತ್ತುಗಳಂತಹ ಅಂತರಿಕ್ಷಲೋಕದ ದೇವತೆಗಳು; (iii) ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಸೋಮರಂತಹ ಪೃಥ್ವಿಯ ದೇವತೆಗಳು. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ದೇವತೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವ ಆರ್ಯರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯೋಧನ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆಯಾದ ಇಂದ್ರನೂ, ಧರ್ಮನಿರತ ಭಕ್ತನ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆಯಾದ ವರುಣನೂ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರು ; ಪರಮ ದೇವತೆಯೆಂದು ಯಾರನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ.

ವೈದಿಕ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಜನ್ಯರಿಗೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಾವ ಅಂಶ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಹೌದು ; ಬೆಂಕಿ, ಮೋಡ ಎಂಬ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳೂ ಹೌದು. ಅಶ್ವಿನಿಗಳು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ ; ಅವರ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣದಂತಲ್ಲದೆ ವೇದದ ದೇವತಾವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಣ "ಅಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣ." ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ತಡೆಹಿಡಿದ ಮನುಷ್ಯರೂಪದ ಆರೋಪಣ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣ ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಲಕ್ಷಣದ ಅಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು—ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ಮನೋಭಾವ ವೇದದ ಆರ್ಯನಿಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು. ಭಾರತದ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಮಾನವನು 'ಅವಕ್ಕೆ ಮರೆಯದೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ' ಕಾರಣವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ನಿಜವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಭಾರತೀಯನ ತಾತ್ವಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಫಲವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ವೇದಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನು ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅತಿ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಯೀರೂಪ ತಾಳಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಅಂತಿಮ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಸುಕಿದ್ದ ರಹಸ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವನ ಭಾವ ಎಷ್ಟು

ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂದರೆ, ತೃಪ್ತಿಕರ ಪರಿಹಾರವೊಂದು ದೊರಕುವವರೆಗೂ ತಾನು ಅರಿಯಬಯಸಿದ್ದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಣ್ಣೆದುರಿಂದ ಮರೆಯಾಗದಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡನು. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗಿದ್ದ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಗಹನತೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಅದು ನೀಡಿರುವ ಪರಿಹಾರಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಅನ್ಯಾದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಋತದ ಕಲ್ಪನೆ. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.[1] ದೇವತೆಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಋತದ ಪರಿಪಾಲಕರು' (ಗೋಪಾ ಋತಸ್ಯ) ಮತ್ತು 'ಋತಾಭ್ಯಾಸಿಗಳು' (ಋತಾಯು) ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಬರುತ್ತವೆ. 'ಋತ' ಶಬ್ದದ ಮೂಲ ಭಾರತಪೂರ್ವದ್ದು. ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಏಕರೂಪತೆ ಅಥವಾ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಆವರ್ತನೆಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವಂತೆ, ಘಟನಾವಳಿಗಳ ವಿಧಾಯಕವಾದ ಗತಿ ಎಂದು. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಾದರೋ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಪದವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ 'ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.[2] ಹೀಗೆ ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೈತಿಕ ನಿಯಮವನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವವರು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರು ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಮಿತ್ರರು, ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಶತ್ರುಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಅಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಮಾನವನು ಧರ್ಮಿಷ್ಠನಾಗಿರಲು ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು. ದೇವತ್ವವು ವಿಶ್ವದ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೊಣೆ ಎಂಬುದು ವರುಣಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆತ ನಭೋಲೋಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಸ್ವರ್ಗದ ದಿವ್ಯಜ್ಯೋತಿಯ ಅಧಿದೇವತೆ. ಯಾರೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಬಾರದ ಭೌತ ವಿಶ್ವದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಆತನು ವಿಧಾಯಕ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನದಿಗಳು ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತವೆ, ನದಿಗಳು ತುಂಬಿದರೂ ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವು ತುಳುಕಿ ಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಅಧಿಕಾರವು ಭೌತಿಕಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನೈತಿಕ-ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಅದು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವನ ನಿಯಮಗಳು ಶಾಶ್ವತವೂ, ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯವೂ ಆದುವು. ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅತ್ಯಲ್ಪ ಪಾಪವೂ ಅವನ ಗಮನಕ್ಕೆ

---

[1] ನೋಡಿ, ಅಲ್ಲೇ. ಪು. 12.

[2] ವೈದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : 'ಅನೃತ. ಅದರರ್ಥ ಅಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು. ಈ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವು ಇಂಡೋ ಇರಾನಿಯನ್ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು.

ಬಾರದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನ ದೃಷ್ಟಿ ಸದಾ ಜಾಗ್ರತವಾದದ್ದು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶೋಧಿಸಿ ನೋಡುವಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಅವನ ಕಣ್ಣು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇದದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವರುಣನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬಹು ಬೇಗ ಇಂದ್ರನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದನು. ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಂದ್ರನು ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಯುದ್ಧದ ದೇವತೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಗಿನ ಭಾರತೀಯನ ನೀತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅವನತಿ ಯುಂಟಾಯಿತು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಾಗಿದೆ[1]. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾದ ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಲಸೆ ಬಂದ ಆರ್ಯರು ಹಲವಾರು ದೇಶೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ದಮನಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸ್ವರೂಪತಃ ಶಾಂತಿದೇವತೆಯಾದ ವರುಣನನ್ನು ಅವರು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಯುದ್ಧದೇವತೆಯಾದ ಇಂದ್ರನ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದದ್ದು ಆಗಲೇ. "ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಡ್ಡಿದಾಗ ಆಗುವಷ್ಟು ಒರಟಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಇನ್ನೆಂದೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ[2] ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರನು ಪರಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅವನ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾಸ್ವಭಾವ ಅವನ ಆರಾಧಕರ ನಡತೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೊಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಘಟ್ಟ : ಇಂದ್ರನೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಾರತೀಯರ ಪರಮದೇವತೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಉನ್ನತರಾಗಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅವನು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಲವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನ್ಯಾಯದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿತು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಇಲ್ಲದವನಲ್ಲ. ವರುಣನೊಬ್ಬನೆ ಋತದ ಏಕೈಕ ಪಾಲಕನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಆದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಷ್ಟೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಆದಿತ್ಯರೂ ಋತದ ಪಾಲಕರೇ.[3] ಅಲ್ಲದೆ ವರುಣನು ಯೆಹೂದ್ಯರದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದೇವತಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ವೇದಯುಗದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯು ಬೇರೆಯೇ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ದೇವತ್ವದ

---

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: *Cambridge History of India*, Vol. I, pp. 103, 108.

[2] Rel. V. p. 175.

[3] ನೋಡಿ : MacDonell : *Vedic Mythology*, pp. 18, 65.

ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿರಾಕಾರದತ್ತ ಒಯ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವರುಣನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ಭಾವನೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಹೋಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆರ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಳಿಸಿಹೋಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ರುಡಾಲ್ಫ್ ರಾತ್ (Rudolph Roth) ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಘನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ಅವರು ಮಾನವ ಮತ್ತು ದೇವರು, ಸತ್ತವರ ಆತ್ಮಗಳ ಭವಿಷ್ಯಗತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ವೇದಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ 'ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗೌರವಿಸದೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಅವರದು.[1]

II

ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದ ಉದ್ದೇಶಗಳಂತೆಯೇ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುವು. ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳು ಪರಿಚಿತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಶಕ್ತಿಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಲು, ಧಾನ್ಯ, ತುಪ್ಪ ಮುಂತಾದುವು. ಉದ್ದೇಶವೋ, ಮಕ್ಕಳು, ದನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಯಕೆ, ಅಥವಾ ಶತ್ರುಗಳ ನಿವಾರಣೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಆಗಲೇ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಗ್ರಹಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಪ್ರಸಾದಸೇವನೆಯ ಅಂಶವೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞದ ಬಲಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾದರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ತಾನು ಯಾವುದೋ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇನೆ ಅಥವಾ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಆರಾಧಕನಿಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸರಳತೆ ಬೇಗನೆ ಮಾಯವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲೇ ಈ ಶಿಶುಸಹಜ ಪೂಜೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಯಜ್ಞಪಂಥವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಯುಗದ ಮತಾಚರಣೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿದುವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಂತರದ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅವು ಹಾಗೆ ಮೀರಿ

---

[1] JAOS, Vol. III, pp. 331–47. See also: E.I. pp. 44, 51, 62.

ಬೆಳೆದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲಾಪಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಹೋದುವು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಯಾರಿಗೆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಾದ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಲಯದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಹಳೆಯ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಕೆಲವು ಕೃತಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸತೊಡಗಿದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ಮಡಕೆಯು "ಪರಮಾಧಿಕಾರದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದೇವತೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಉತ್ಸಾಹಪೂರ್ಣವಾದ ಆರಾಧನೆಯ ವಸ್ತುವಾಯಿತು[1]." ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾದರೆ ಅಂಥ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಕವಿ–ಪುರೋಹಿತನು ಮಹತ್ವ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯೂಪಸ್ತಂಭವನ್ನು[2] ಕುರಿತೇ ಒಂದು ಇಡೀ ಕವನ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಯೂಪಸ್ತಂಭದ ಮೇಲೆ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಿದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಉಷಸ್ಸಿನ ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ[3]. ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯೂ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಂದು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಗ್ನಿಯು ನೀರಿನ ಮಗ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯಜ್ಞವೇದಿಯ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀರಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತಾವರೆ ಎಲೆಯನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ[4]. ಇನ್ನೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆ. ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಲಿಸುವ, ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಗ ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿ ಇದು : ಯಜ್ಞವು ದೇವತೆಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಸಾಧನವಲ್ಲ, ಯಾಜಕನು ಬಯಸುವುದನ್ನು ಅವರು ನೀಡಿಯೇ ತೀರುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಯಜ್ಞಮಾಡುವವನು ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಬಹುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರು ದೇವತೆಗಳಾಗಿರುವುದೂ, ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದೂ ಅವರಿಗೆ ನೀಡುವ ಹವಿಸ್ಸಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈಗ ಯಜ್ಞವನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲಾಯಿತು. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನಾಯಿತೆಂದರೆ

---

[1] ನೋಡಿ: Eggeling: ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. (SBE) V p. xlvi

[2] ಋ. ವೇ. III–viii.

[3] ಋ. ವೇ. I. 92, 5.

[4] ನೋಡಿ: Eggeling: ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, Pt. IV pp. xix–xxi.

ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮುಂದೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಗಳೆಯಿತು. ವೇದಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನು ತನ್ನ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಡಿದ ಹೊಸ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಭಿಚಾರಿಕದ (ಮಾಟದ) ಅಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದನು, ಮುಂದೆ ಪುರೋಹಿತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದುವು ಎಂಬುದು ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಟ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಟದ ಅಂಶಗಳು ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು ವಿವಾದದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ನಾವು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಅತಿರೇಕದ ರೂಪದ ಮತಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯವೆಲ್ಲ ತೊಡಗಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಇದುವರೆಗಿನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಕವಿ–ಪುರೋಹಿತರು. ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಪಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಒಂದು ವರಿಷ್ಠವರ್ಗದ ಧರ್ಮ.[1] ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ವರಿಷ್ಠವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮತಾಚರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಯಜ್ಞವು ಮಾನವನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಋಣ ಎಂಬ ಹಳೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಮೊದಲಿನ ಭಾವನೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಉಳಿದಿರುವುದೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಯಜ್ಞವು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಋಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.[2] ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಪ್ರಕೃತಿಪೂಜೆಯ ಪುರಾತನ ರೂಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಸರಳವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ಮಾಟಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಕೇಡುಕನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳ ಕರಾಳ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಅಥರ್ವ ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಅದು ಋಗ್ವೇದಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದಾದರೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತರ ಮುಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

III

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಮಗೆ ಉಳಿದುಬಂದಿರುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಕಾರಣ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿ

[1] ಹೋಲಿಸಿ. Rel. V. pp. 22, 210.

[2] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತಾ. VI–iii, 10, 5.

ಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಆಯ್ದು ಸಂಕಲಿಸಿರುವುದು. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಯುಗದ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಕಾಲದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿರೇಕ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಮತಾಚರಣೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಇತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ, ಅವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಚಿಂತನಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಚಿಂತನಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಸರಿಯಾದ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೂ ಈ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಮೂಲತಃ ಘರ್ಷಣೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವು ಪುರೋಹಿತ-ವರ್ಗದ ವಲಯದಿಂದ ಆಚೆ ನಡೆದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಭವವೆಂದರೆ, ಆ ವೇಳೆಗೆ ಕೃತಕವೂ ಅನಗತ್ಯ ವಿವರಗಳಿಂದ ಇಡಿಕಿರಿದುದೂ ಆಗಿದ್ದ ಮತಾಚರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪುರೋಹಿತರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾಗಿರಬಹುದು[1]. ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಯಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಅವು ಬಹು ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಬೆಳೆದ ಚಿಂತನೆಯ ಬಹುಭಾಗದ ಅಂಕುರಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವರ್ಣನೆಗೆ ಈಗ ತೊಡಗೋಣ.

(1) **ಏಕದೇವತಾ ವಾದ** : ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ತನ್ನ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ವೇದಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳು ತೃಪ್ತಿ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವನಿಗೆ ತುಂಬ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಸರಳವಾದ ವಿವರಣೆಯ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತನಾಗಿ ಅವನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವುಗಳ ಮೊದಲ ಅಥವಾ ಅಂತಿಮ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟನು. ತನಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಆ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಆಳುವ ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಅವನು ಶ್ರಮಿಸಿದನು. ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಏಕದೇವತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಅವಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ: Rel. V. pp. 35, 212–220.

ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಅಡಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಧಿಕ್ರಮಿಸುವುದು ನಡೆದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಒಂದೊಂದು ದೇವತೆಯನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೂರ್ಯ, ಅಗ್ನಿ, ಉಷಸ್ಸು. ಒಂದು ದೇವತೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದರಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಋಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ಅದು ಯಾವ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ತುತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ವೇದದ ಋಷಿಗಳ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದದ್ದು. ಆಗ ತಾವು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿರುವ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುವುದು, ಆ ದೇವತೆಯೇ ಪರಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಈ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಅವರು ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ (Henotheism) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ **ಒಂದು** ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ತನಗೆ ತಿಳಿಯದಂತೆಯೇ ಐಕ್ಯತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದು ಎಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಬಹುದೇವತಾವಾದದಿಂದ ಏಕದೇವತಾವಾದಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ[1]. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಏಕದ ಭಾವನೆಗೆ ಪ್ರಗತಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು 'ಅನುಕೂಲನಿಷ್ಠ ಏಕದೇವವಾದ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಏಕದೇವತೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲು ಆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಭವ್ಯವಾದುದನ್ನು ಪರಮ ದೇವತೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದಯುಗದ ಭಾರತ ಅನುಸರಿಸಿದ ದಾರಿ ಅದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ವರುಣ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇಂದ್ರ ಏಕದೇವತಾವಾದದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೇನು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪಡೆದ ಪರಮದೇವತೆಯಾಗಿ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು

[1] S.S. p. 40.

ರಿಂದ ಏಕದೇವತಾವಾದವು, ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ, ವೈದಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಫಲ ವಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಆಗ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆ ಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತೊಡಗದೆ, ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಾನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಇದನ್ನು 'ತಾತ್ವಿಕ ಏಕದೇವತಾವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರ ಆಧಾರವೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲೆ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದದ ಕವಿಗಳು ಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ವರುಣ ಮುಂತಾದ ಇಬ್ಬರು ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು–ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರು ಗಳನ್ನು–ಕೂಡಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೋ ಎಂಬಂತೆ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಹೇಳಿರು ವಂತಹ ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಫಲ ಇದೇ : 'ಇರುವುದು ಒಂದೇ, ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಗ್ನಿ, ಯಮ, ಮಾತರಿಶ್ವನ್ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ[1].' ಋಗ್ವೇದದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಂತ್ರದ ಪಲ್ಲವಿಯ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. 'ಮಹತ್ ದೇವಾನಾಂ ಅಸುರತ್ವಂ ಏಕಂ'–ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜನೀಯವಾದ ದೈವತ್ವವು ಒಂದೇ.[2] ನಿಸರ್ಗದ ವಿವಿಧ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಅಂತಿಮ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರುವುದು ಒಂದೇ, ಒಂದು ಎಂಬ ವಿಷಯ ಖಚಿತವಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿ ದ್ದರೂ, ಅದರ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ವೇದಯುಗದ ಭಾರತೀಯನು ಬಹು ಕಾಲ ದಿಕ್ಕು ತೋರದವನೇ ಆಗಿದ್ದನು. ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಪರಿಹಾರ ವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಲೇ ಹೋದರೂ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿ ದೊರಕ ಲಿಲ್ಲ. ದೈವತ್ವದ ಏಕತ್ವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ 'ವಿಶ್ವೇ–ದೇವ' ಎಂದು ಕರೆಯು ವುದರ ಮೂಲಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮುದಾಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳುವುದು. ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ವಿಧಾನವು ತೀರ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶದ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇದ್ದ ಹೆಚ್ಚು ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ದೈವತ್ವದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು—'ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಏಕವಿಶೇಷಣ'— ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿ ಅದೇ ಪರಮದೇವತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ 'ಎಲ್ಲ ವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನ್ ಎಂಬ ಪದವು

[1] ಋ. ವೇ. 1. 164. 46.

[2] ಋ. ವೇ. I, 55 cf. OST Vol. V, p. 354.

ಮೂಲತಃ ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯರ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಅದು ದೇವಾಧಿದೇವನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ವಾಯಿತು[1]. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಪೃಥಕ್ಕರಣವೇ ಮೂರ್ತದೇವತೆಯಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಸೂಚೀ ವಿಶೇಷಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಹೀಗೆಯೇ. ಈ ಪರಮದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದೆಂದರೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. 'ಅಧಿಕಾರದಂಡವನ್ನು ಹಿಡಿದ ದೇವತೆಯು ಅದನ್ನು ಬಹು ಬೇಗನೆ ಕೆಳಗಿಡುತ್ತಾನೆ.' ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಮತ್ತೊಂದರಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹು ಬೇಗ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವೈದಿಕ ಏಕದೇವತಾವಾದವನ್ನು ಕೂಡ ಅಸ್ಥಿರವಾದದ್ದು, ಒಂದೇಸಮನೆ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಂಥದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಯುಗದ ಒಡೆದ ವಿಗ್ರಹಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಯುಗದ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ದೀರ್ಘವಾದ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದಮೇಲೊಬ್ಬರಂತೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯನಾದ ನಿಸರ್ಗದ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಸಾಕಾರವಾದ 'ಪ್ರಜಾಪತಿ' (ಪಿತೃದೇವತೆ) ಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಈ ದೇವತೆಯ ಮೂಲವೂ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನ ಮೂಲವೂ ಒಂದೆ. ಇವನ ಹೆಸರು ಜೀವಿಗಳ ಪ್ರಭು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ಉಜ್ಜೀವಿಸುವವನು' ಎಂಬರ್ಥದ 'ಸವಿತೃ' ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಸ್ವತಂತ್ರದೇವತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ತಾಳುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಅದರ ಹೊಣೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಯು ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಮೂವತ್ತಮೂರು ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮೂವತ್ತನಾಲ್ಕನೆಯ ದೇವತೆ ಎಂದು ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[2] ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿಷಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ಭವ್ಯವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ.[3] ಪರಮದೇವತೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದ ಯಾವುದೇ ಜನತೆಯ ಹಂಬಲವನ್ನು ಅಂಥ ದೇವತೆಯೊಂದು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು, ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕು

---

[1]ಋ. ವೇ. X, 81, 82.

[2]ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ V. i 2, 10 ಮತ್ತು 13

[3]X, 121.

ತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅಂಥ ಆದರ್ಶವಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪದ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅವನು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ.[1] 'ಪ್ರಾಣ' ಮುಂತಾದ ಇತರ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಪ್ರಾಣ ಎಂಬುದು ದೇವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿದ ಉಸಿರು, ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿರೂಪ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಕಾಲ[2]. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಪುನಃ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ.

(ii) **ಏಕತತ್ವ ವಾದ (ಅದ್ವೈತ)**: ಇದುವರೆಗೂ ಏಕದೇವತಾವಾದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಏಕತತ್ವವಾದ (ಅದ್ವೈತ) ಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಋಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೋ ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯದೋ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ನಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು, ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೂ, ದ್ವೈತವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗುರಿ ದೈವತ್ವದ ಏಕತೆ. ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಡೆಸುವ, ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಭಗವಂತನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಗೌಣವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲುದು. ಏಕತ್ವದ ಉನ್ನತತರವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದುಂಟು. ಅದು ಏಕತತ್ವವಾದ. ಇಡೀ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲವೊಂದೇ ಎಂಬುದು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ, ಹಲವು ಬಾರಿ ಅದರ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಏಕತತ್ವ ವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಎರಡಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಛಾಯೆಗಳು ಇವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಭಗವಂತನೊಂದಿಗೆ ಅನನ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯ ವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಋಕ್ಕು ಒಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ, ಅದಿತಿ (ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದವಳು) ದೇವತೆಯನ್ನು, ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು, ಎಲ್ಲ ಮಾನವರು, ಆಕಾಶ, ವಾಯು——ವಸ್ತುತಃ 'ಏನೇನು ಇತ್ತೋ ಅಥವಾ ಏನೇನು ಇರುವುದೋ'–

---

[1] ಅ. ವೇ. XI, iv.

[2] ಅ. ವೇ. XIX, Liii ಮತ್ತು Liv.

ಅದೆಲ್ಲದರೊಂದಿಗೂ ಅನನ್ಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ[1]. ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಏಕದೇವತ್ವವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವಂತೆ.[2] ಜಗತ್ತು ಭಗವಂತನಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದೇ ಭಗವಂತ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಏಕತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸಂಗತವೆನಿಸುವಂತೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಈ ಎರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ಮಾತಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಭಾವನೆಯಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ರತ್ನ' ಎಂದು ಪ್ರಶಂಸಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ[3] [ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತ]* ಅದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಅನುವಾದ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೆ. ಮೂಯಿರ್ (J. Muir) ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯಾನುವಾದವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು.

ಇರಲಿಲ್ಲವಲ್ಲಿ ಇಂದಿಲ್ಲದಿಹುದು ಮೇಣ್ ಇಹುವುದೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ;
    ಇರಲಿಲ್ಲ ಭೂಮಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ವ್ಯೋಮ ; ಮತ್ತಿದ್ದುದೇನು ಅಲ್ಲಿ ?
ಆವುದಿತ್ತು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು, ಆವರಿಸಿತ್ತದೇನನಲ್ಲಿ ?
    ಗಹನ ಗಂಭೀರ ಅಂಭವಿತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿ ?

ಇರಲಿಲ್ಲ ಮೃತ್ಯು, ಇರಲಿಲ್ಲವಮರತೆಯು, ಇರುಳು ಹಗಲ ಭೇದ !
    ವಾಯು ಸಹಕಾರಿತಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಆ ಏಕಮಾತ್ರ ವಸ್ತು

---

[1] ಋ. ವೇ. I. 98. 10.

[2] ಪುರುಷಸೂಕ್ತವನ್ನು (ಋ. ವೇ. X. 90) ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ರೂಢಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ತವು, ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯದ ಅತೀತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ : 'ಭೂಮಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಹತ್ತು ಬೆರಳುಗಳಷ್ಟು ಮೀರಿ ನಿಂತನು'.

[1] ಋ. ವೇ. x 129. *[ ] ಈ ಚಿಹ್ನೆ ಅನುವಾದಕರದು.

ತನ್ನ ಆತ್ಮದವಲಂಬನಕ್ಕೆ ಉಸಿರನ್ನು ಆಡುತಿತ್ತು !
ಅದನುಳಿದು ಬೇರೇನು ಅಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ?
ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಇರುಳ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು ಅಂಧಕಾರ ;
ಚಿಹ್ನೆಯನುಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬರಿ ನೀರಿನ ಪಾರಾವಾರ !
ಅಂತರ್ಹಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಸಕಲವು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪದ ತಮದಲ್ಲಿ ;
ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಳೆದುದು ಏಕವಸ್ತುವದು ತಪಃಪ್ರಭಾವದಲಿ !
ಮನಸಿನ ಮೂಲದ ಬೀಜದ ರೂಪವು ಆ 'ಅದು'
ಚಲಿಸಿತು ಕಾಮದವೊಲು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೆ ತಾನು ;
ಋತದರ್ಶಿಗಳಾ ಕವಿಗಳು ಎದೆಯಿಂ ಕಂಡರು, ಮನದಿಂದರಿತರು,
ಅಸತ್ತಿನಿಂದಲಿ 'ಸತ್ತು' ಮೂಡಿದುದನು !
ಅದರ ಪ್ರಜಾರಶ್ಮಿ ಮಧ್ಯಲೋಕವನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು ;
ಅಧೋಲೋಕ ಊರ್ಧ್ವಲೋಕಗಳಲಿ ಆವುದಿತ್ತು ?
ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಹತ್ ಚಿದ್ರೂಪವಿತ್ತು
ಹಿಂದೆ ಸ್ವಧಾ ಮುಂದೆ ಪ್ರಯತಿ ಎರಡು ಅಲ್ಲೆ ಇತ್ತು !
ಯಾರು ಬಲ್ಲರೊ ಆ ರಹಸ್ಯವ ಎಂತು ಮೂಡಿತೊ ಸೃಷ್ಟಿಯು
ಸೃಷ್ಟಿ ತೊಡಗಲು ಮೂಡಿ ಬಂದೀ ದೇವತೆಗಳೆಂತರಿವರು ?
ಆರು ಬಲ್ಲರು ಅದರ ಆದಿಯ ಎಲ್ಲಿಂದಾಯಿತು ಎಂದೆಂಬುದನು !
ಎಂತಾದುದೊ ಈ ವಿಸೃಷ್ಟಿ ಅವನಿಂದಲೆ ಬಂದುದೋ
ಮೇಣವನಿಂದಲು ಅಲ್ಲವೋ !
ಪರಮವ್ಯೋಮದಾ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾರೊ ಅವ ಮಾತ್ರವೆ ಬಲ್ಲನೋ
ಮೇಣ್ ಅವನಿಗು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೋ !* *

ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಏಕತತ್ವವಾದದ ಶುದ್ಧಸಾರವೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ–ತಾತ್ವಿಕನು, ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯವಾದಿಯಂತಲ್ಲದೆ ಕಾರಣ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಒಂದು ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಇರುವಿಕೆ–ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಸಾವು–ಬದುಕು, ಒಳಿತು–ಕೆಡುಕು, ಮುಂತಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯತಕ್ಕವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವು ಸಾಮರಸ್ಯ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ

---

2 ** ಈ ಕನ್ನಡಾನುವಾದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಗದ್ಯಾನುವಾದಗಳಿಂದ ನೆರವು ದೊರೆತಿದೆ.

ಬಂದಿದೆ. ವಿಶ್ವದ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಜಗತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ವಾದ ಪ್ರಥಮಕಾರಣದ ಅಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾದ ಅರಳುವಿಕೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹು ದಾದ ಈಶ್ವರಕಲ್ಪನೆಯ ಛಾಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ—'ಆ ಒಂದು' (ತದ್ಏಕಂ)—ಅದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಪರತತ್ವದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಏಕಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಆಚೆಗೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಏಕತತ್ವಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲೇ ಇದ್ದೇವೆ.

IV

'ವೇದದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.[1] ಆದರೆ ಅದು ವೇದದ ಬೋಧನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಸೂಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ವರನ್ನು 'ವೇದದ್ವೇಷಿಗಳು' (ಬ್ರಹ್ಮ-ದ್ವಿಷ್), 'ದೇವನಿಂದಕರು' (ದೇವ-ನಿದ್), 'ತತ್ವ ರಹಿತರು' (ಅಪವ್ರತ) ಎಂದು ಕರೆದು ದೂಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ನಾಸ್ತಿಕದೃಷ್ಟಿ ಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆ ಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಮಹಾವೀರರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದ ಅನೇಕ ಮತಪ್ರವರ್ತಕರ ವಿಷಯವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಎಂಬ ಒಬ್ಬರಾದರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಈಗ ಒಪ್ಪಲಾಗಿರುವ ಕಾಲಾನು-ಕ್ರಮಣಿಯಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲ ಅದು.[2] ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂದೇಹದಂತೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಶ್ರದ್ಧೆಯಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ವೇದಗಳ ಆಸ್ತಿಕ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿದ ಒಂದು ಇಡೀ ಸೂಕ್ತವೇ ಋಗ್ವೇದ ದಲ್ಲುಂಟು.[3] ಅದು ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ: 'ಓ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ,

---

[1]Rel. V. p. 187.

[2]ನೋಡಿ: *Cambridge History of India*, Vol. i, p. 153,

[3]X, 151.

ನಮ್ಮನ್ನು ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು.' ಡಾಯ್ಸನ್ (Deussen) ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ,[1] ಆ ಸೂಕ್ತವು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಡಿಲವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಶ್ರದ್ಧೆಯ ಇತರ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಇನ್ನೆರಡು ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನೂ ಹೆಸರಿಸ–ಬಹುದು. ಒಂದು, ಇಂದ್ರನ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಅವನ ಪಾರಮ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಂದಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಮಹತ್ಕಾ-ರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಅಶ್ರದ್ಧಾವಂತರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಇನ್ನೊಂದು, 'ಸ್ವಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಹರಟುತ್ತಾ ಓಡಾಡುವ ಸ್ವಾರ್ಥಿ-ಗಳಾದ ಪುರೋಹಿತರು' ಎಂದು ವೇದಾನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[3] ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ (ಪು. 16). ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

V

ಆ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಏನಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಬಹುದು. ಅಂದಿನ ಊಹಾಪೋಹದ ವಿಷಯ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವ. ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಎಂದೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಎಂಬ ಮೂರು ವಲಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಅದರದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳು ಬೆಳಗಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಕೃತಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ದೇವತೆಗಳು ಹಲವರಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅವರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ. ಏಕದೇವತಾ-ವಾದ ಮತ್ತು ಏಕತತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಈ ಐಕ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ, ಈ ಎರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶ್ವವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳ ಸರಣಿಯ ನಂಬಿಕೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು

[1] *Indian Antiquary* for 1900, p. 367.

[2] ಋ. ವೇ. II, 12.

[3] X, 82.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಲಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.[1] ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ನೀರು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು, ಬಳಿಕ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಅದರಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿತು ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು. ದೇವತೆಗಳು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತೆಯೇ, ರಚಿಸಿದರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ವರುಣನು ವಿಶ್ವಶಿಲ್ಪಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯು ಸೂರ್ಯನು ಅವನ ಮಾನದಂಡ (ಅಳತೆಗೋಲು) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.[2] ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಈ ಮೂಲಸಾಮಗ್ರಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತಾನೆ. "ಮರ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದು? ಸ್ವರ್ಗ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ರೂಪಿಸಿದರೋ ಆ ವೃಕ್ಷ ಎಂಥದು ?"[3] ಸ್ವರ್ಗಭೂಮಿಗಳು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು, ಅವರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದದ್ದು ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕಲ್ಪದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಯಜ್ಞಕ್ರಿಯೆ. ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ, ಹಲವು ಸಲ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅತೀತ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನಿಂದ ವಿಶ್ವಪುರುಷನು ಬಂದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪುರುಷನನ್ನು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಿದಾಗ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. "ಚಂದ್ರಮನು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಉದಿಸಿದನು ; ಅವನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸೂರ್ಯ ; ಅವನ ಮುಖದಿಂದ ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಗಳು ; ಅವನ ಉಸಿರಿನಿಂದ ವಾಯು ; ಅವನ ಹೊಕ್ಕಳಿನಿಂದ ಅಂತರಿಕ್ಷವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು ; ಅವನ ತಲೆಯಿಂದ ಆಕಾಶ, ಅವನ ಪಾದಗಳಿಂದ ಭೂಮಿ, ಕಿವಿಗಳಿಂದ ದಿಕ್ಕುಗಳು ಮೂಡಿದುವು. ಈ ವರ್ಣನೆ ನಿಜವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಅಂಶಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಇದು. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ.[4]

---

[1] ಋ. ವೇ. X, 190.3ರಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ : ಧಾತಾ ಯಥಾ-ಪೂರ್ವಂ ಅಕಲ್ಪಯತ್. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ನೋಡಿ : PU. p. 221.

[2] ಋ. ವೇ. V. 85, 5.

[3] ಋ. ವೇ. X. 31. 7.

[4] ಹೋಲಿಸಿ : ಛಾಂ. ಉ, V: xi-xviii

ಸೃಷ್ಟಿಸೂಕ್ತದ ವಿಷಯ ಹೇಳಿದಾಗ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮಾನವನು ಬಯಸುವುದನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಉಂಟು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂದೇಹವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿದುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಜ್ಞವು ಒಂದು ಋಣ ಎಂದೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಋಣತ್ರಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಹಾಗೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟಭಾವನೆ ಅಡಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ತಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂಪತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಋಣ. ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ನೀಡುವುದು ಆ ಋಣವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಮೂರನೆಯದು, ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಋಣ. ಅದನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ರೀತಿ, ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿ ಪುತ್ರರನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಆದರ್ಶವು ಕೇವಲ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಲರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯನಿಷ್ಠೆ, ಆತ್ಮಸಂಯಮ, ಭೂತದಯೆ ಮುಂತಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದುದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ, ಸ್ನೇಹಿತರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಉಪಕಾರಶೀಲರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಜಿಪುಣತನವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಋಗ್ವೇದವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: 'ಕೇವಲಾಘೋ ಭವತಿ ಕೇವಲಾದೀ' ತಾನೊಬ್ಬನೇ ತಿನ್ನುವವನು, ಪಾಪವನ್ನೂ ತನಗೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿಯೇ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[1] ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಉದ್ದವಾದ ಕೂದಲು, ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಮುನಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇದೆ.[2] ಆ ಯುಗದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀತಿಗೆ ಇದ್ದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ಸರಿಯಾಗಿವೆಯೋ ಎಂಬ ಮಾನದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮಾತ್ರ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

[1] X. 117. 6

[2] X. 136·2

ಯಾವ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಾಚರಣೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಭಾವನೆಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭು ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ದೇವತೆಗಳು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೀತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಜವಾಬ್ದಾರರು ಎಂಬ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಹಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಪುಣ್ಯವಂತರೂ, ಪಾಪಿಗಳೂ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು ; ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಭಾಗದ ವಿನಾ, ಜನ್ಮಾಂತರದ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲ.[2] ಸದ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳ ಪ್ರತಿಫಲ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭವ. ಮುಂದೆ ಈ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೃತರಾದ ಪುಣ್ಯಜೀವಿಗಳ ಸಹವಾಸ ದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಯಮನದೇ ಆಧಿಪತ್ಯ. ಅವನು ಸ್ವರ್ಗಾಧಿಪತಿ ; ನರಕ ಎಂಬ ಭೀಕರ ನಿವಾಸದ ಅಧಿಪತಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ದುರ್ಗುಣಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವ ಪ್ರತಿಫಲ ಶಾಶ್ವತವಾದ ನರಕ ಶಿಕ್ಷೆ. ನರಕದ ವಿಷಯ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಥರ್ವ ವೇದದಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅದು ಕೆಳಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕತ್ತಲಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸ್ಥಳ ಎಂಥು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವವರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮದ ಅಮರತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾವು ಎಂದರೆ ವಿನಾಶ ಎಂದಲ್ಲ ; ಒಬ್ಬನ ಅರ್ಹತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸುಖ ಅಥವಾ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕು ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಎಂದು, ಅಷ್ಟೆ.

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : EI. p. 50.

[2] ನೋಡಿ :MacDonell : *Vedic Mythology*, p. 166.

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಅವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ (ಪು. 20). ಮೂಲತಃ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಮನೋಭಾವವು ಅಲ್ಲಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಹಗೆಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಯಜ್ಞದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆದದ್ದು. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞದ ಕಲಾಪದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ದಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[2] ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ನಿಜವಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವವನು ಮೂರ್ಖ, ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಮುಪ್ಪುಗಳು ಅವನನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಬೆನ್ನುಹತ್ತುವುದು ಖಚಿತ—ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಬದಲು ರೂಪಕಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧವು ಹೆಚ್ಚುವೇಳೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[3] ಇದು ನಡೆದದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶ್ವಮೇಧ ಎಂಬುದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಯಾಗ. ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಿದವನು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಒಡೆಯ. ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕಾದವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಅಲ್ಲಿ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಣಿ ಕುದುರೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು[4] ಈ ಯಾಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಿ, ಧ್ಯಾನದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನು ಅಶ್ವದ ಬದಲಿಗೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಅರ್ಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಫಲವು

---

[1]ನೋಡಿ: PU.p. 61–62, 396 ; MacDonell: *India's Past*, p. 46.

[2]I, ii. 7.

[3]ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುವ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಎಂದು ಕರೆದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯದ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದದ್ದು. See PU. pp. 2–3.

[4]I. i. and ii. See Deussen : *System of the Vedanta* p. 8.

ನಿಜವಾದ ಅಶ್ವಮೇಧದಿಂದ ದೊರಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಬೋಧನೆಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ವಿರೋಧವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾಯ ವಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಉಗ್ರತೆಯು ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವಿಜಯಿಯಾದಂತೆ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಯಜ್ಞದೇವತೆಗಳಾದ ಅಗ್ನಿ, ಸೋಮ ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತ ರೋಪನಿಷತ್ತು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಹಳೆಯ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೇ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[1]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಧ್ಯೇಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂತಹ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಆಧಾರವುಂಟು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದವರು ರಾಜರು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವರಿಂದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಧ್ಯೇಯಗಳ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರ ತಮ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಈ ಆಧಾರ ಸಾಲದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಅರ್ಥ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ರಾಜರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೋಷಕರಾಗಿದ್ದರು ; ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಲ್ಲೇ ಜನಿಸಿದ್ದ-ವಾದರೂ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗುಂಪಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅವು ಗಳನ್ನು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೇ ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಎಂದಷ್ಟೇ ಇರಬಹುದು[2]. ಅಲ್ಲದೆ ಯಜ್ಞವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವರಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಯಾಗಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು

---

[1] ii, 6–7. ನೋಡಿ, PU. pp. 64–5.

[2] PU. p. 396 ; Rel. V. pp. 220 ff.

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಬಳಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಪದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನೇ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಹೀಗೆ ಎಂದು ತನಗೆ ಖಚಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಇದು ಹೀಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ತನಗೆ ತೋರಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ನೆರವೂ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ, ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಹಸ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದೇ ಆ ಪದದ ಮೂಲಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು. (ಉಪ) ಹತ್ತಿರ, ನಿ(ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ) ಸತ್ (ಕುಳಿತು) ಎಂಬುದು ಪದದ ಮೂಲಾರ್ಥ. ಅಂತಹ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ರಹಸ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಡೆಯಿತು.[2] ಈ ಕೃತಿಗಳ ಉಪದೇಶವು ಒಂದುಗೂಡಿ ರಹಸ್ಯ ಎಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು; ಅರ್ಹರಲ್ಲದವರು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಅವರಿಗೆ ದೊರೆಯದಂತೆ ಅದನ್ನು ಇಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೆಚ್ಚು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನೂ, ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ವಹಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರು ಮಹಾಗುರುವೊಬ್ಬನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪರಮಸತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮುನ್ನ ಒಂದು ವರ್ಷಕಾಲ ಅವರು ತನ್ನ ಬಳಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಅವರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅವರು ಅರ್ಹರೆ, ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಚಿಕೇತನು ಮರಣಾನಂತರ ಆತ್ಮವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲಕನಾದ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮನೋದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರೆಗೂ ಯಮನು ಅವನಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಹಿಂದೆಗೆದದ್ದು ಭಾರತಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸಿನ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದನಂತೆ : "ಜನರಿಗೆ ಚಿನ್ನದ

---

[1] ನೋಡಿ : ಕಠೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಭೂಮಿಕೆ.

[2] PU. pp. 10–15.

ಮೇಲೆ ಒಲವಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಗೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹುಲ್ಲಿನಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕು."

ನಮಗೆ ಈಗ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಮಂತ್ರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಸಮಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ 'ಶ್ರುತಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ', ಎಂದರೆ, ಮಾನವರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ. ಕರ್ತೃವಿನ ಮೂಲ ದಿಂದ ಯಾವ ನೆರವೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ **ಊಹೆಯೊಂದೇ ನಮಗೆ ಆಶ್ರಯ.** ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸೂತ್ರಗಳ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ತಳೆದ ಹ್ರಸ್ವವೂ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವೂ ಆದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನ ನೀಡುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಉಪನಿಷದ್' ಎಂದೇ ಕರೆದಿರುವುದು ಅಪರೂಪವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ ಗಳನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ಅಡಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತು 'ಉಪನಿಷತ್' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಇದು ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಹಾಗಾಗಿರಲೂ ಬಹುದು.[1] ಜೀವಾತ್ಮ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಗಳ ಅಂತಿಮ ಏಕತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ 'ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ', 'ಅದು ನೀನೇ ಆಗಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಬಹುದು. ಈ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದು. ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೋ, ಅನಂತರವೋ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪದ ಪ್ರವಚನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವಚನಗಳೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುವು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಗಿನ್ನೂ ಅವು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಇಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ರೂಪತಳೆದವೇ ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಈ ಕೃತಿಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲ, ಒಂದು ಇಡೀ ಗುರುಶ್ರೇಣಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು. ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಭಾವನೆ ಗಳು ಹಳೆಯವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಲೆತು ಆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಾಣುವ ವಿವಿಧಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾಙ್ಮಯ ವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ

---

[1] PU. p. 20.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೇ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂಥದೊಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ನಡೆದಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೂ ಇಷ್ಟು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವು ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ರಚಿಸಿದವರು ಯಾರು ಎಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು 'ವೇದಾಂತ' ಅಥವಾ 'ವೇದದ ಕೊನೆ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಇದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ನಂತರ ತಂದದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಭೌತಾತೀತ ಶಾಸ್ತ್ರ (metaphysics) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಹಾಗೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಎಂಡ್ (end) ಎನ್ನುವುದು 'ಅಂತ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪದವು ಆಮೇಲೆ ವೇದೋಪದೇಶದ ಗುರಿ ಅಥವಾ ಸಾಫಲ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ನಮಗೆ ಉಳಿದುಬಂದಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು–ಇನ್ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಈಚಿನವು. ನಾವು ಈಗ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಆರ್ಷೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಅಥವಾ ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸೋಣ. ಅವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಮಾಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಅವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವನ ಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾಗಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ವೇದಾಂತದ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಅವು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಯ ಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ಮೇಲಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದು' ವೇದಾಂತ. ಅವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬದುಕನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯವಸ್ಥಿ

ಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲ ಅನುಪಮವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವು ಒಳ ಗೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವು, ಅದರಲ್ಲೂ ದೊಡ್ಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಅವು ಅನುಸರಿಸುವುದು ತತ್ವದ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿಧಾನವನ್ನು. ಅವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ರೂಪಕಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೋಹಕತೆಯೇನೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಶೈಲಿಯು ಬಹುವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರ* ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ವಿಷಯವನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿರು ವುದನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅವು ರಚಿತವಾದುವೆಂದು ಈ ಶೈಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಈಗಲೂ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಇರುವುದು ವಿವರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳ ಬೋಧನೆಯ ಧಾಟಿ ಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ವಿದೇಶೀಯರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದದ್ದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ. ಮೊಗಲರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪರ್ಷಿಯನ್ನಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡವು. ಈ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅನುವಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಅವು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಪರಿ ಚಯವಾದದ್ದು. ಷೋಪನ್‌ಹೋರನು (Schopenhauer) ಅವುಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಲು ಕಲಿತದ್ದು ಇದರಿಂದ.[1] ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ನೇರ ವಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಅನುವಾದಗಳು ಆಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯವೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿದೇಶಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಚಿಂತನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಾಯ್ಸನ್ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ

---

*ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳನ್ನೂ ಹೇಳದಿರುವುದು.

[1] 'ಷೋಪನ್‌ಹೋರನು ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಔಪನ್‌ಖಾಟ್ (Oupnekhat) ಅನ್ನು ತೆರೆದಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದನು. ಮಲಗುವ ಮುನ್ನ ಅವುಗಳ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನು'.

ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ವಿಷಯಸಂಪತ್ತು, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಾಗೂ ಕೂಲಂಕಷವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೊಂದು ಅಧಿಕಾರಯುತ ಕೃತಿ.

I

ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ—ಅಂಗೀಕೃತವಾದವೂ ಕೂಡ—ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು. ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಅವು ಹಾಗೆ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.[1] ಅವರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಗಳು **ಅಪೌರುಷೇಯ** ಎಂದು ಅವರು ಅಕ್ಷರಶಃ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದರ ಹೊರತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಆ ಬೋಧನೆಯ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೈವಿಧ್ಯ ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲು ರಚಿತವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಯಾದ ಬಾದರಾಯಣರ **ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ[2]. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವೇನೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಆ ಸಂದೇಹವು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ಯಾವುದೇ ಶಾಖೆಗೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎರಡೋ ಮೂರೋ ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲ, ಆದರೆ ಹಲವು ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲೇನೂ ಅಶ್ಚರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವು ಈಗಿರುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದು ಆಯಾ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತೋಚಿದಂತೆ, ಅನಿಯತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಏನೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಯ ಮಿಂಚುಗಳು ಅಷ್ಟೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಬೆಳೆದವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ವೇ. ಸೂ. I, i, 4.

[2] ಉದಾ. ನೋಡಿ : ವೇ. ಸೂ. I, ii, 28–31.

ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಉಳಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಕೆಲವು ಅಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಗಮನಿಸದೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಆದ ಬೋಧನೆಯು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಭಾವನಾವಾದ* ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ 'ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕತೆ ಇಲ್ಲ', 'ಇದೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವೇ' ಮುಂತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಭಾವನಾ ವಾದ (Idealistic) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ಮನೋಜನ್ಯ ವಲ್ಲದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಆಧಾರವಾದದ್ದು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. "ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರನೂ ಇಲ್ಲ, ನಕ್ಷತ್ರ ಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಈ ಮಿಂಚುಗಳೂ ಸಹ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಈ ಅಗ್ನಿ ಎಲ್ಲಿದ್ದೀತು? ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ."[1]

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮುನ್ನ ಅಂತಿಮಸತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಳಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಅವು ಎರಡು—'ಬ್ರಹ್ಮನ್' ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮನ್'. ಅವೆರಡನ್ನೂ "ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಇಡೀ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಸ್ತಂಭಗಳು" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. "ಬೆಳೆ" ಅಥವಾ "ಒಡೆದು ಮೂಡು" ಎಂಬರ್ಥದ 'ಬೃಹ್' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನ್' ಶಬ್ದದ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ತಳೆದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥವು—ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಡೀ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿ ಸ್ವಯಂಭುವಾಗಿ **ಒಡೆದು ಮೂಡಿದ್ದು**, ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು—ಅನಂತರ ಬಂದದ್ದಿರ ಬೇಕು.[2] ಇನ್ನೊಂದು ಪದದ ವಿವರಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಬಹಳ ಮಾಡಿ

---

* ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾವನಾಮಯ-ವಾದುವು ಎಂಬ ವಾದ.

[1] ಕಠ ಉ. II. ii. 15.

[2] ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಅವರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇದು. ನೋಡಿ : SS. p. 52-5 ಇತರರಿಗೆ ಆದರಲ್ಲಿ 'ಮಾಟ ಮಂತ್ರ' ಮುಂತಾದ ಇತರ ಅರ್ಥಗಳು ಕಂಡಿವೆ. ನೋಡಿ : ERE. article on 'Brahman.'

'ಆತ್ಮನ್' ಎಂಬುದರ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಉಸಿರು' ಎಂದಿರಬಹುದು. ಅನಂತರ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ ಸಾರಭೂತ ಅಂಶಕ್ಕೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾನವನ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ, ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ, ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿತು.[1] ಹೀಗೆ ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಮಹತ್ವವಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನ್' ಎಂಬುದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಬಾಹ್ಯವಿಶ್ವದ ಅಂತಿಮ ಮೂಲ ಎಂದು. 'ಆತ್ಮನ್ ಎಂಬುದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಮಾನವನ ಅಂತರಾತ್ಮ ಎಂದು. ಈ ಪದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು ಏನೆಂದರೆ, ಮೂಲ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೂಲ ಕಾರಣವನ್ನು ಅವೆರಡೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಬೆಳೆದದ್ದು, ಭಾರತೀಯನು ತನ್ನ ಚಿಂತನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಸತ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಂಡದ್ದು, ಅಂಥದೊಂದು ಸೊಗಸಾದ ಏಕೀಕರಣದಿಂದ ಅವನು ತಾನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ದೀರ್ಘವಾದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಮುಟ್ಟಿದಂತಾಯಿತು. ಆ ಗುರಿಯು ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಬಹುದೂರ ಹಿಂದೆ ಬಿಟ್ಟು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಾತ್ವಿಕವಾದದ್ದಾಯಿತು.

ಈ ಏಕೀಕರಣ ಸಾಧಿತವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥವೇನು? ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆತ್ಮನ್ ಎಂಬ ಪದವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಮಾನವ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಭೌತಿಕ ದೇಹ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಾಳದ ಸಾರಭೂತ ಅಂಶ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟದ್ದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಆ ಅರ್ಥವು ದೊರೆತದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಫಲ ದೊರೆತದ್ದು ಅಂತರಂಗ ವೀಕ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ. ಇದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ದೇಹ, ಉಸಿರು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಹೆಚ್ಚು ಗಹನವಾದ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪದ್ದು (psychical), ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದೇ ಮಾನವನ ತಿರುಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಅನಂತರದ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಅನುರೂಪತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಬಂದುಹೋಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ

---

[1] SS. pp. 70-2

ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಬಂದುಹೋಗಿತ್ತು. ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಿತು. ಜ್ಞಾತವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟದಿಂದ, ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಏರಲು ಮಾಡಿದ ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಅಥವಾ ವಿರಾಟ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ (ಪುಟ 38). ಮಸಣಗೀತೆಗಳಲ್ಲೊಂದರಿಂದಲೂ ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಸತ್ತವನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ : "ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಹೋಗಲಿ, ನಿನ್ನ ಉಸಿರು ವಾಯುವಿಗೆ ಹೋಗಲಿ, ಇತ್ಯಾದಿ". ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ, ವಿಶ್ವಪ್ರಾಣ, ಜಗತ್ತಿನ ಉಸಿರು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ (ಪುಟ 33). ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಗಳ ನಡುವಣ ಸಾದೃಶ್ಯಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂದಿನ ವೇದಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಭಾವನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ.[2] ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಯಾವುದು ಕೇವಲ ಚಿತ್‌ತತ್ವವಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವತತ್ವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿತು. ಮಾನವನ ಅತ್ಯಂತ ಅಂತರಾಳದ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮವು ವಿಶ್ವದ ಅತ್ಯಂತ ಅಂತರಾಳದ ಸತ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮವಾಯಿತು. ಒಮ್ಮೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದರ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಇತರ ಆತ್ಮಗಳು ಹೇಗೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುವು.

ಈ ವಿಧಾನವು ಆತ್ಮದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಎಲ್ಲ ಇರವಿನ ಏಕತೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ದೇಹ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮವನ್ನು ಅದರ ಭೌತಿಕ ಕಾಯವಾದ ಭೌತ ವಿಶ್ವದಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸರಣಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಗೋಚರವಾದ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದು ಮೂಲವನ್ನು ಅದು ಗುರುತಿಸಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಧಾನ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಚಿಂತನ ವಿಧಾನದಂತೆ ಒಳಮುಖವಾಗದೆ ಅದು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಹೊರಟಿತು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣ

---

[1] ಋ. ವೇ. X. 16

[2] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : ಐ. ಉ. 1

ವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪಿತವಾದುವು.[1] ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದುವು. ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ ಪರಿಹಾರಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೊನೆಯದು. ಚಿಂತನೆಯ ವಿಕಾಸದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಅಂತರಂಗದ ತಿರುಳಾದ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಏಕೀಕೃತವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಚಿಂತನೆಯ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವಾಹಗಳು—ಒಂದು ಮಾನವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ; ಇನ್ನೊಂದು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದುದು—ಒಂದಾಗಿ ಸಂಗಮಗೊಂಡುವು. ಅಂಥ ಸಂಗಮದಿಂದ ಆ ಕ್ಷಣವೇ, ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದ ಏಕತೆಯು ದೊರಕಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಕೇವಲ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮವೇ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಹೊರಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಂಗಮವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅದೇ ನೀನು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ), 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' (ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮ=ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲೂ ಆ ಬೋಧನೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಗಳು ಒಂದೇ ಸತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದೇ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವರ ನಡುವೆಯಾಗಲಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಗವಂತ, ಮಾನವ ಮತ್ತು ಭಗವಂತ ಇವರ ನಡುವೆಯಾಗಲಿ ಯಾವ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಂಥದೊಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಣವು ಸತ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂತರ್ಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದುದರಿಂದ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಒಂದು ಊಹಾಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಖಚಿತತೆ ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅನಾತ್ಮ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಾದರೋ ಈ ಎರಡೂ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದು, ಸತ್ಯದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸಲಾರದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮವಾಗಿ ಕೂಡ ಅದು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪರಿಮಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದಾಗ ತತ್ತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮೂರನೆಯ ಫಲಿತವೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ತೈ.ಉ. iii

ನೋಡಿದಾಗ ಇದ್ದ ದೋಷಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮದಂತೆ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ; ಆದರೆ ಅದರಂತಲ್ಲದೆ ಇದು ಅನಂತವಾದದ್ದು. ನಮಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾದ ಆತ್ಮವೂ ಅದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ನಾವಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು—ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮ—ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ವರೆಗೂ ಅದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಾಗಿಯೂ ಉದ್ಧೃತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿದ ತಕ್ಷಣವೇ ಅದೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿದ್ದರೂ ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದಂತಹ ಸಹಜ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಉನ್ನತತರ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು.[1] ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಂ ಎಂಬುದು ಅದರ ಅಪರೋಕ್ಷ ಸತ್ಯವನ್ನೂ, ಖಚಿತತೆಯನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನಂ ಎಂಬುದು ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಅನಂತಂ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಅಥವಾ ಅನಂತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪರಮ ತತ್ವ ಅದೇ—ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಆತ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಹೌದು. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಅಚೇತನವಾದ ಜಡವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊರಜಗತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದು ಮಾನವ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[2] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಭಾರತದ ಚಿಂತನೆಯ ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ಕುರುಹಾಗಿದೆ. ಅದುವರೆಗೆ ಚಿಂತನೆಯು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ತಂದಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಮುಂದಿನ ನಿದರ್ಶನವು ನೆರವಾಗಬಹುದು. ಶುಕ್ರಗ್ರಹವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಂದು ಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸೋಣ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಗುಂಪೂ ತಾವು ಕಂಡ ಗ್ರಹವು ಇತರರು ಕಂಡ ಗ್ರಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಪೂರ್ವದ ಶುಕ್ರಗ್ರಹವೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶುಕ್ರಗ್ರಹ ಎಂಬು ದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಶುಕ್ರನನ್ನು ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ

---

[1] ತೈ. ಉ. ii. 1

[2] ಐ. ಆರಣ್ಯಕ II. iii. 2

ಆಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉಂಟಾದದ್ದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ.[1]

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಗವು[2] ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದು ಒಬ್ಬ ತಂದೆಗೂ ಮಗನಿಗೂ ನಡೆದ ಸಂವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ತಂದೆ ಉದ್ದಾಲಕ, ಮಗ ಶ್ವೇತಕೇತು. ಶ್ವೇತಕೇತು ಗುರುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಆಗತಾನೇ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿನಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ತಂದೆಯು, ಮಗನು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೇಲೂ ಗುರುವಿನಿಂದ ಬದುಕಿನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿದಿರಲಾರ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಮಗನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೀಡುವ ಬೋಧನೆಯು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೌಲ್ಯದ್ದು ಎಂಬುದು ಈ ಪೀಠಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರವಸ್ತುವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ ಎಂದು ಉದ್ದಾಲಕನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು **ಚಿಂತಿಸಿತು** (ಐಕ್ಷತ) ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಉದ್ದಾಲಕನು ಅದನ್ನು ಸತ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಕಲ ವಿಶ್ವವೂ ಹೇಗೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ವರ್ಣಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಇತ್ತು. "ನಾನು ಅನೇಕವಾಗುವೆ" ಎಂದು ಅದು ಚಿಂತಿಸಿತು.' ಮೊದಲು 'ತೇಜಸ್ಸು' ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿ, 'ಅಪ್' ಅಥವಾ ಜಲ ಮತ್ತು 'ಪೃಥ್ವಿ' ಅಥವಾ ಭೂಮಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಭೂತಗಳಾಗಿ, ಅನಂತರ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರ ಜೀವಜಗತ್ತಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅನೇಕವಾಗಿ

---

[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ (ನೋಡಿ: ಅ. ವೇ. X. viii. 44). ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಮಸುಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾವನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳದ್ದು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಾಯ್ಸನ್ ಹೇಳಿದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ (*System of the Vedanta* p. 18) "ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತತ್ತ್ವದ ಬೆಳಕಿನ ಕಿಡಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಆ ಜ್ಯೋತಿಯು ಇಂದಿಗೂ ನಮಗೆ ಬೆಳಕು ಶಾಖಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ."

[2] ಛಾಂ. ಉ. VI

ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತು ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು ಏನೆಂದರೆ, ಮೊದಲು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಸ್ತುವು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅದರಿಂದ ಮೂಡಿದುದೇ. ಅನಂತರ 'ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ, ನಾಟಕೀಯ ವೇಗದಲ್ಲಿ' ಆ ಮೂಲ ಸತ್ ಮತ್ತು ಶ್ವೇತ ಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ. 'ಹೇ ಶ್ವೇತಕೇತು, ಅದೇ ನೀನು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ'. ಈ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರ ಉದ್ದೇಶ, ಈ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದು. ಉದ್ದಾಲಕನು ಮೊದಲಿಗೆ ನೀಡುವ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ವರ್ಣನೆ ಎಷ್ಟೇ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದುದರಿಂದ, ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ—ನಿಶ್ಚಿತತೆ—ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಉದ್ದಾಲಕನು ಅದನ್ನು ಪ್ರಮೇಯವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉದ್ದಾಲಕನಿಗೆ ಅದು ಮಂದಟ್ಟಾಗಿದ್ದರೂ, ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅದು ಸಂಭವನೀಯತೆ ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಈ ಸಂಭವನೀಯ ಮೂಲವು ತನ್ನ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ತಕ್ಷಣವೇ ಅವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಾಗು ತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಈ ಉಪದೇಶವು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಎಂದು ಆತನು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನಲ್ಲ, ಆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನನ್ನು. ಈ ಜಗತ್ತು ಏಕದಿಂದ ಮೂಡಿದೆ ; ಆ ಏಕವು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮವೇ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವನ ಸ್ವಂತ ಆತ್ಮನಲ್ಲ ; ಅವನ ಆತ್ಮವು ಸತ್ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿರುವವರೆಗೆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ; ಆದರೆ ನಾನಲ್ಲ, ಇರುವುದು, ಭಗವಂತ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವುದು.'

ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸತೊಡಗಿದರೆ, ಅದು ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪರವಸ್ತುವು ಸ್ವಭಾವತಃ ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪದ್ದು ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳತಕ್ಕದು (ಸಪ್ರಪಂಚ) ಎಂದು ಕೆಲವೆಡೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತೀತ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೊರತಾದದ್ದು (ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಕುರಿತು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸೂಕ್ತಗಳು ಅಥವಾ ಇಡೀ

ಭಾಗಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು.

(1) **ಸಪ್ರಪಂಚ ಭಾವನೆ** : ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು[1] ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ತಜ್ಜಲಾನ್' ಎಂದು ಗೂಢವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ—(ತತ್) ಯಾವುದು (ಜ) ಜಗತ್ತಿನ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ, (ಲೀ) ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ, (ಅನ್) ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು—"ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲ ಗಂಧ ರಸಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ ; ಮಾತಿಲ್ಲದುದೂ ಪ್ರಶಾಂತವೂ ಆಗುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದೂ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. "ನನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಇದು, ಅಕ್ಕಿಯ ಕಾಳಿಗಿಂತ, ಜವೆಯ ಕಾಳಿಗಿಂತ, ಸಾಸಿವೆ ಬೀಜಕ್ಕಿಂತ, ಸಾವೆಯ ಕಾಳಿಗಿಂತ, ಸಾವೆಯ ತಿರುಳಿಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುವ ಇದು ನನ್ನ ಆತ್ಮ. ನನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಇದು, ಭೂಮಿಗಿಂತ, ಅಂತರಿಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ, ಈ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ, ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ಇದು, ನನ್ನ ಆತ್ಮ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇಲ್ಲಿಂದ ನಾನು ಹೊರಡುವಾಗ ನಾನು ಇದೇ ಆಗುವಂತಾಗಲಿ."

(2) **ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಭಾವನೆ** : ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ.[2] ಇಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಗಿ ಎಂಬ ವಿದುಷಿಯು ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯನನ್ನು ಈ ವಿಶ್ವದ ಆಧಾರ ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕೋರುತ್ತಾಳೆ. ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯನು ಆ ಯುಗದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತಕ. ಬಹುಶಃ ಜಗತ್ತಿನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಭಾವನಾವಾದಿ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಕಡೆಯದರ ಹಿಂದಿನದು ಆಕಾಶ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶದ ಆಧಾರ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಕೇಳಿದಾಗ ಆತನು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ನೇತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು, ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಮಾನವನ ಅನುಭವವು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದಂಥದು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ : "ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು ಉಪಾಸಿಸುವ ಅಕ್ಷರವಸ್ತು ಇದೇ, ಹೇ ಗಾರ್ಗಿ—ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಲ್ಲ, ಹ್ರಸ್ವವಲ್ಲ, ದೀರ್ಘವಲ್ಲ, ಕೆಂಪಾದುದಲ್ಲ; ಅದು ಅಂಟುವಂಥದಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ನೆರಳಿಲ್ಲ, ಕತ್ತಲಿಲ್ಲ, ಗಾಳಿಯಿಲ್ಲ, ಎಡೆಯಿಲ್ಲ, ಸೋಂಕಿಲ್ಲ, ರಸವಿಲ್ಲ, ಗಂಧವಿಲ್ಲ, ಕಣ್ಣಿಲ್ಲ, ಕಿವಿಯಿಲ್ಲ, ಮಾತಿಲ್ಲ, ಮನವಿಲ್ಲ,

---

[1] iii, xiv

[2] ಬೃ. ಉ. III. viii

ಬೆಳಕಿಲ್ಲ, ಉಸಿರಿಲ್ಲ, ಮುಖವಿಲ್ಲ, ರೂಪವಿಲ್ಲ, ಹೊರಗಿಲ್ಲ, ಒಳಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ತಿನ್ನಬಹುದಾದುದಲ್ಲ ಅದು, ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ ಅದು."

ಎಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ 'ಶುದ್ಧಶೂನ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದಿತೋ ಎಂದು ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯನು ತಕ್ಷಣವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಈ ಅತೀತ ಸತ್ಯವೇ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅವನು ಪರತತ್ವವು ಬರಿಯ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಅನಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಡಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬೋಧನೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್-ಪೂರ್ವದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಥವಾ ಸಪ್ರಪಂಚಭಾವನೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸೂಕ್ತ(ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತ)ಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ (ಪು. 34). ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿನ 'ತದೇಕಂ' ಎಂಬಂತಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನ್'' ಎಂಬುದಾಗಿ, ಈ ವಿಭಾಗದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನ್'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ-ಭಾವನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಅನಂತರದ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯವಾದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದೇವೆ. ಏಕತೆ ಅವುಗಳ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಭಗವಂತ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿದೇವೈಕ್ಯವಾದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಫಲ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕತೆಯೇ ಪರತತ್ವ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ. ಇದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಕೃತಿವಾದದತ್ತ ಓಲುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿ-ವಾದವು ಅವರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಂದಿನ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಅಂತರ ಬಹಳ.[1] ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಆದರೆ, ಭಗವಂತನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯ-ಮಯವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವಿಶ್ವಾತೀತ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರವಾದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪದದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕಪದವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ್ ಪದ ಬಂದಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ.

---

[1]ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. V. xi–xviii. ನೋಡಿ ಇಲ್ಲೀ ಪು. 38

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ, ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಯ. ಇದು ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಚಿಂತಕರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಬಾದರಾಯಣರು **ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ**[1]ದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗೂ ಅದು ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದೂ ಅಸಂಭವವಲ್ಲ.[2] ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಶಂಕರರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪರತತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅನುಭವಜನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ (ಸಪ್ರಪಂಚ) ಅತೀತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವಾತೀತ (ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ). ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[3] ಹೀಗಿದೆ : "ಯಾವುದು ಅಗೋಚರವೋ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೋ ಅವರ್ಣವೋ, ನಾಮರಹಿತವೋ, ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳಿಲ್ಲದುದೋ, ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲದುದೋ ಅದು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನವಾದುದು. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಅವಿಕಾರಿ. ಅದೇ ಇರುವುದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಲ್ಲರು." ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನೇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಸಪ್ರಪಂಚ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದುದು ಎಂಬ ಇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಯಾವ ಜಗತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅದು ಆಧಾರವಾಗಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಅದು ಮುಗಿದುಹೋಗದಿದ್ದರೂ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದು. ಮೊದಲನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಎರಡನೆಯದು ಅದು ಅತೀತವೆಂಬುದನ್ನೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಹೌದು ಅತೀತವೂ ಹೌದು ಎಂಬುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿ. ಅಥವಾ ಈ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಂಶ್ಲೇಷಣದ ಫಲವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪರತತ್ವವು ನಾವು ಆಗಲೇ ನೋಡಿರು

---

[1] III.ii. 11 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

[2] ನೋಡಿ : ಪ್ರ. ಉ. i. 1 ; v. 2

[3] I. i. 6

ವಂತೆ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಆ ಪರವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪರವಸ್ತುವು ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇ ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಮೂಡಿ ಅದರಲ್ಲೇ ಪುನಃ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ, ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದ. ಅಥವಾ ಪರತತ್ವವು ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯ ಎರಡಕ್ಕೂ ಆಧಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಭಾವನೆಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವುಗಳ ಅಂತಸ್ತತ್ವವೆಂದೂ ಆಗ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿವರ್ತವಾದ[1] ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ. ಸತ್ಯವು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವಾದವಿವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬೋಧಿಸುವುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅದ್ವೈತವಾದರೂ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎರಡು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಿನ್ನರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯೋಣ.

ಈ ಎರಡನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಲೆದೋರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ತತ್ವ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಕೆಲವರು ಮಾಯೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಲೇ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣದಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಈಚಿನವಲ್ಲದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[2] 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಪದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ

[1] ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿವರ್ತವಾದಗಳು ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳು. ನೋಡಿ : ಅಧ್ಯಾಯ ಹದಿಮೂರು.

[2] ನೋಡಿ : ಶ್ವೇ. ಉ. iv. 10

ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ, ಅದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದ 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ.[1] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಂಥವು ಇವೆ : 'ಎಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವು ಇರುವಂತೆ (ಇವ) ಇದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ'.[2] ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು, ಡಾಯ್ಸನ್ ಅವರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿರುವಂತೆ, ಜಗತ್ತು ತೋರಿಕೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.[3]

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿಶ್ವವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ನಾಮರೂಪ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೂಪ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವ, ನಾಮ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಅಥವಾ ಪದ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಅಥವಾ ಖಚಿತ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಈ ನಾಮರೂಪಗಳೆರಡರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮೂಡಿದ್ದು ನಾಮರೂಪಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರತಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ರೂಪವೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುವಂತೆ ತೋರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾಮ' ಏಕೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್-ಜಗತ್ತು ಇದೆ, ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೋ ವಾಕ್-ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಬಹುಶಃ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು.[4] ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ 'ಚಲನೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ತಂದು ಅನುಭವಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದುಂಟು.[5]

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ಕ. ಉ. I. ii. 5

[2] ಬೃ. ಉ. IV. v. 15

[3] PU. ಪು. 228 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ. ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ : Macdonell : *India's Past.* ಪು. 47

[4] ಹೋಲಿಸಿ : BP ಪು. 101. ನಾಮವನ್ನು 'ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂಶ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

[5] ಬೃ. ಉ. I. vi. 1

ಹಾಗೆ ಮಾಡಿ ಅನುಭವಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮುಖವಾದ ಚಲನ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ **ಚೇತನ**ವಸ್ತು ಮತ್ತು **ಅಚೇತನ**ಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಚೇತನವು ದೇಹಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮಗಳ ಅಥವಾ ಜೀವಗಳ ನಿವಾಸ. ಅಚೇತನವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅಚೇತನಗಳು ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮವು ರಚಿಸಿದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಅಷ್ಟೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಐದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು, ಅಂದರೆ ಪಂಚಭೂತಗಳನು ಎಣಿಕೆಮಾಡಿವೆ. ಅವು ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್ (ನೀರು), ತೇಜಸ್ (ಅಗ್ನಿ), ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ. ಈ ಐದೂ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಪ್ ಅಥವಾ ನೀರು ಎಂಬುದೊಂದೇ ಮೊದಮೊದಲು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ 'ಭೂತ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ (ಪು.38). ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಅವು ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತಿಲೋಮ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿವೆ. ಭೌತ ವಿಶ್ವದ ಘನ, ದ್ರವ ಮತ್ತು ಅನಿಲ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಭೂತಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಐದಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದಾಗ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಂತಾಯಿತು.[1] ಆ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಅಂತಿಮವಾಯಿತು. ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಭಾರತದ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಅಂತಿಮವಾದ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಐದು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಾಸನೆ, ರುಚಿ, ಬಣ್ಣ, ಶೀತೋಷ್ಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಭೂಮಿ, ನೀರು, ಬೆಂಕಿ, ಗಾಳಿ, ಆಕಾಶಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣಗಳು. ಆದರೆ ಈ ಭೂತಗಳು ಮೂಲರೂಪದವು ಅಥವಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಂದ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳು ಸೃಷ್ಟವಾದುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇತರ ನಾಲ್ಕರ ಮಿಶ್ರಣ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭೂತವು ಯಾವುದೋ ಅದರ ಹೆಸರನ್ನು ಆ ಸಂಯುಕ್ತವು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.[2] ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳು

---

[1] ತೈ. ಉ. II. i

[2] ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಿಂದ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು (ತ್ರಿ-ವೃತ್ಕರಣ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ವರ್ಣಿಸಿದೆ (ನೋಡಿ: ಛಾಂ. ಉ. VI. ii. 3-4). ವೇದಾಂತವು ಅದನ್ನು ಐದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು (ಪಂಚೀಕರಣ). ನೋಡಿ: ವೇ. ಸೂ. II, iv. 22

ಎಂಬುವು ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥವು. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಥ್ವೀ ಅಪ್ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಸೂಚಿಸುವುದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳನ್ನೇ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಪೃಥ್ವೀಮಾತ್ರಾ, ಅಪೋಮಾತ್ರಾ ಮುಂತಾದುವು.[1] ಚೇತನಗಳನ್ನು ಮೂರು ಗುಂಪಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ : ಮೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು (ಅಂಡ-ಜ), ಗರ್ಭಾಣುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು (ಜೀವ-ಜ) ಮತ್ತು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವುದು (ಉದ್ಭಿಜ್ಜ).[2] ಮುಂದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೆವರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು (ಸ್ವೇದ-ಜ) ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ[3] ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಚೇತನ ಕಾಯಗಳು ವಿಭಜನಗೊಂಡಾಗ ಅವು ಐದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಂಥ ಇತರ ದೇಹಗಳು ರಚಿತವಾಗಬಹುದು. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಭಗ್ನವಾಗುವವರೆಗೂ ಚೇತನ ದೇಹಗಳೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರಲಯವು ಸಂಭವಿಸುವ ಸಮಯ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ (ಪು. 38), ಕಲ್ಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಲಯಗಳ ಶಾಶ್ವತ ಪುನರಾವರ್ತನದ ವಿಷಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವೇನೂ ಬಹಳ ಕಾಲ ಕಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರವು ಆರ್ಷೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಕೊನೆಗೆ ರಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಅನೇಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿವೆ. ಸೃಷ್ಟಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯದ ಚಕ್ರವನ್ನು ಅದು ಹಲವು ಸಲ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಪರಾತ್ಪರವಸ್ತು 'ಕಾಲದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಪಗೊಂಡು ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿತು' ಮತ್ತು ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[4] ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

II

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ' (Psychology) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ಆ ಪದದ ಮೂಲಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮ (Psyche)ದ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ

---

[1] ಪ್ರ. ಉ, iv, 8.

[2] ಛಾಂ. ಉ. VI. iii. 1

[3] ಐ. ಉ. V. 3

[4] iii. 2 ; V. 3

ಹೊರತು ಉಳಿಪೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬೋಧನೆಯು ಆತ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಎಂದೂ ಕವಲೊಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವುಂಟು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮುದಾಯವುಂಟು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಉಂಟು. ಅದು ಯಾವ ದರ್ಶನದ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದೆಯೋ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಆಧಾರ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. "ಯಾವುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು? ತಿಳಿಯುವವನನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನ ಯಾವುದು?"[1] ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಗತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೀವವನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ 'ಪುರುಷ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಪುರಿ-ಶಯ 'ದೇಹದ ದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೌತಿಕ ದೇಹ ಇದೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ, ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕರಿಸುವ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಏನೆಂದರೆ, ಯಾವುದರ ಗುರಿಯನ್ನು ಇದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥದೊಂದಿದೆ ಎಂದು. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ದೇಹಯಂತ್ರವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಆ ಇನ್ನೊಂದು, ಆತ್ಮ.[2] ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಕೆಲವು ಸಲ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಒಂದು ಜೀವನದ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ಇದೊಂದೇ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟರೆ, ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಒಂದೇ ಜನ್ಮವು ಸಾಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈತಿಕ ಪ್ರತಿಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯ ತಳಹದಿ ಇರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಜೀವವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾರೆವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ

---

[1] ಬೃ. ಉ. II. iv. 14.

[2] ಕ. ಉ. II, ii, 1, 3, 5

ಹುಡುಕಬೇಕು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆದಂತೆ ತೋರುವ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕು.[1]

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರವಸ್ತು ಅಥವಾ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿ ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆತ್ಮವೂ ಏಕವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ವಿಶ್ವಾತೀತ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವದಂತೆ ತೋರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಜೀವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಅದರ ಜೀವತ್ವವಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಭೂತ ಏಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಮರೆತಿರುವುದರಿಂದ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಪರಿಮಿತ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಜೀವವು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ—ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಆಸೆಯು ಇಲ್ಲದಾಗ—ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೆ ಜೀವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮೀರುವುದು, ಅದು ತಾನು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಪರಿಮಿತವಸ್ತುವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೋಶಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.[2] ಈ ರೀತಿ ಜೀವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮೀರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಅಸದೃಶವಾದ ಅನುಭವವು ಮನೋಮಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಮಯ-ಸ್ತರಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾದುದು ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘರ್ಷಣೆ ಗೊಂದಲಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣ ಶಾಂತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅದನ್ನು ಆನಂದಮಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[3] ಆದರೂ ಅದೇ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ.[4] ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕೂಡ ಕಳೆದು

---

[1] ಕ. ಉ. II. ii·7

[2] ii. 1–5

[3] ಆತ್ಮವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಪಂಚಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಇವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು. ಉಳಿದೆರಡನ್ನು ಅನ್ನಮಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಮಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜೀವವನ್ನು ಸುತ್ತಿರುವ ದೇಹ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಆವರಣವೆಂಬ ಅತ್ಯಂತ ಹೊರಗಿನ ಕೋಶ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭೌತಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಾಣಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

[4] ಹೋಲಿಸಿ: ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ.

ಹೋಗುವ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಏರುವವರು ಬೇಗ ಅಲ್ಲಿಂದ ಜಾರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಸ್ಮೃತಿ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರೆಯುವಿಕೆ) ಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ನಿದರ್ಶನ ಕಲಾಜಗತ್ತು ಒದಗಿಸುವ ಆನಂದಾನುಭವ.[1] ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಮೋಕ್ಷಾನು-ಭವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದುಃಖ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಆಚೆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀವ ಎಂಬ ಪದವು **ಜೀವ್**, ಉಸಿರಾಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸು ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಹೆಸರು ಬದುಕಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಉಸಿರಾಟ ಮುಂತಾದ ಜೀವಸಂಬಂಧಿ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಉಸಿರಾಟವು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮವನ್ನು ಭೋಕ್ತಾ ಮತ್ತು ಕರ್ತಾ[2] ಎಂದೂ ಕರೆದಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಆತ್ಮದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಣ ಎಂದೂ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವವೂ ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಎರಡು ತತ್ವಗಳ ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಈ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕದೇಹವೆಂಬ ಮೂರನೆಯದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೂರನೆಯದು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರೂ—ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು—ಸೇರಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಲೌಕಿಕ ನಿವಾಸವನ್ನು' ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ.[3] ಆತ್ಮದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಯುತ ಭಾಗವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು : ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್, ಘ್ರಾಣ, ರಸನಾ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವು

---

[1] ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ರಸ (ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವದ ಆನಂದ) ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ : **ರಸೋ ವೈ ಸಃ** (ತೈ. ಉ. ii. 7)

[2] ಹೋಲಿಸಿ: ಪ್ರ. ಉ. iv. 9. ಕಠ. ಉ. I iii, 4

[3] **ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ-ಪ್ರಜ್ಞೆ** ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮೀರುವಿಕೆ ಈ ಮೂರರಿಂದ ಕೂಡಿ ಮನಸ್ಸು ಮಯಮ್ಮುಖವಾದದ್ದು ಎಂದು ಎಣಿಸುವುದಾದರೆ ಕೋಶಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಂಚಕೋಶಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದಿನ ಪುಟದ 4ನೇ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

ನೋಟ, ಕೇಳಿಕೆ, ಮುಟ್ಟುವಿಕೆ, ವಾಸನೆ ನೋಡುವಿಕೆ ಮತ್ತು ರುಚಿ ನೋಡುವಿಕೆ ಇವುಗಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಇನ್ನೈದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು : ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತು, ಹಿಡಿಯುವಿಕೆ, ಚಲನ, ವಿಸರ್ಜನೆ ಮತ್ತು ಜನನಕ್ರಿಯೆಗಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿವಿಧ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬುವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಒತ್ತಿಹೇಳಿವೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು[1] ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಸಹಜಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸೇ' ಎಂದು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಅಂಗವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಏಕೀಭೂತವಾದುದು. ಅದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನಿಂದ ದೊರೆತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿ, ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾದಾಗ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಕಾರ್ಯಮುಖವಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಿದುಳಿಗೂ ಸಂವೇದಕ ನರವ್ಯೂಹ ಮತ್ತು ಚಾಲಕ ನರವ್ಯೂಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2]

ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು : ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಳಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯಪದ ನಾಮ–ರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ ಅರಿತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಅಥವಾ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಅದೇ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ನಾಮರೂಪ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸಬಲ್ಲುವು. ಅಂದರೆ, ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಪರಿಮಿತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಹೀಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿವಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು (ಅಜ್ಞೇಯ) ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ತಿಳಿವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂಥದೇ (ಜ್ಞೇಯ). ಆದರೆ ಮಾತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತತರವಾದದ್ದು. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು[3] ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಎರಡಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸು

[1] I. V. 3

[2] PU. p. 263

[3] I. 1. 4–5

ತ್ತದೆ—ಉನ್ನತ ಜ್ಞಾನ (ಪರಾ ವಿದ್ಯಾ) ಮತ್ತು ಅನುನ್ನತ ಜ್ಞಾನ (ಅಪರಾ ವಿದ್ಯಾ). ಮೊದಲನೆಯದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಎರಡನೆಯದು ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ. ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಾವಿದ್ಯೆಯು ನಮಗೆ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಇರವಿನ ತತ್ವದ ಬಗೆಗೆ, ಒಳ ಅರಿವನ್ನು ಅದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಬಹುದು.[1] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಪರಾ-ವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಅಪರಾ ವಿದ್ಯೆಯಾದರೋ ಅದರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಖಂಡಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಆದರೂ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಉಂಟು. ಅದು ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೇ ಮೀರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. "ಅದನ್ನು ಕಾಣಲಾರದೆ ವಾಕ್ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುತ್ತವೆ"[2]. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈಶೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ : "ಅದು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ; ಅದು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದೂರದಲ್ಲಿದೆ ; ಅದು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ಈ ಎಲ್ಲದರ ಒಳಗೂ ಇದೆ ; ಅದು ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹೊರಗೂ ಇದೆ."[3] ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವು ಈಗ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] ಬಾಷ್ಕಲಿಯು ಬಾಧ್ವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಮೌನದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬಾಷ್ಕಲಿಯು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ : "ಸ್ವಾಮಿ, ಉಪದೇಶ ನೀಡಬೇಕು." ಬಾಧ್ವನು ಮೌನವಾಗಿದ್ದ. ಎರಡನೆಯ ಸಲ, ಮೂರನೆಯ ಸಲ ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟ : "ನಾನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೇನೆ, ನೀನು ಅದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ಮೌನ : ಉಪಶಾಂತೋಯಂ ಆತ್ಮಾ".

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ಛಾಂ ಉಪ. VI, i. 3–4

[2] ತೈ. ಉಪ. ii–4

[3] ಮಂತ್ರ ಉಪ. 5

[4] III. ii. 17

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಷ್ಟೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಂಥದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಬಹುದು. 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು "ಅರಿತವನು" ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ.[1] ಅಂತಹ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನ ಯಾವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಖಚಿತವಾದದ್ದೇ. ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಇದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನೂ ವಿಶಾಲವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಇನ್ನು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವು ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ (ಸ್ವಪ್ನವಿಲ್ಲದ ಗಾಢ ನಿದ್ರೆ) ಮತ್ತು ತುರೀಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಯಂತೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದೆರಡೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೀರಿದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಬದಲಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕಳೆಯುವುದರಿಂದ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದದ್ದು ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವು ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗು ಸ್ವಪ್ನ.[2] ಮುಂದೆ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ತಾರತಮ್ಯ ತೋರಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಥವಾ ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಈ ಹೆಸರೇ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

[1] ಮುಂ. ಉಪ. III. ii. 9

[2] ಪ್ರಶ್ನ ಉಪ. ಪು. 298

ಗುರುತಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಹಂತವೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

(1) **ಸ್ವಪ್ನ:** ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಲ ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಯು ಜಾಗ್ರತ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದದ್ದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿರುವುದು ಅದರ ಭೌತಿಕ ಲಕ್ಷಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನೊಂದಿಗೆ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾಗ್ರತ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು : ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನ್ನು ಭಾವನೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವುದರ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ರೂಪಗಳ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಎಚ್ಚರದ ಸಮಯದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು–ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನ ಶ್ರವಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನ್ನು–ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಮೂಲಸಾಮಗ್ರಿ ಹೀಗೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಿದ ಅನುಭವಗಳ ಮುದ್ರೆಗಳೇ ಆದರೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಅನುಭವವೂ ಸ್ಮರಣಾನುಭವವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂಬಂತೆಯೇ—ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯ ಅನುಭವವೇ ಎಂಬಂತೆ—ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು ಎಂಬಂತೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು ಎಂಬಂತಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದದ್ದೇ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕನಸುಗಳನ್ನು "ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದ ಗ್ರಹಿಕೆ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

(2) **ಸುಷುಪ್ತಿ:** ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸೂ ಸಹ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿಂತುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವವು ಆಗ ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾಗಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೇತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಏಕತಾಭಾವನೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೇನೋ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದರೂ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯ-ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಅಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ತಿಳಿವು ಅಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅಲ್ಲಿರುವುದು "ಜ್ಞೇಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಅಲ್ಲ,"[1] ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೊಂದು ಚಿಂತನರಹಿತ ಅರಿವಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಲ್ಲ ಆಶೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಮಿಶ್ರಿತ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ನಿದ್ರೆಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಪಾಷಾ (ಸಾರ್ವಭೌಮರು)ಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ". ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅನಾಸಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನೋವು ನಲಿವುಗಳುಂಟು. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಶಾಂತತೆಯು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚೆತ್ತ ವೇಳೆಯೂ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣಶಾಂತಿ ಅಥವಾ ಸುಖವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಗಾಢವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ನಮಗಿರುತ್ತದೆ.

(3) **ತುರೀಯ :** ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಒಂದು ಅಂಶ ಹೊರತು ಉಳಿದೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಳೆತ, ಬಯಕೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಹೆಚ್ಚಾಕಡಮೆ ಅದೇ ಆನಂದವು ತೋರುವಿಕೆ—ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವಾದರೋ ತೀರ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದದ್ದು. ತುರೀಯವು ಒಂದು ಅನುಭಾವ ಸ್ಥಿತಿ. ಯೋಗಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಅಂಥದೊಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ ಪ್ರಮಾಣಕೊಡುವ ಸತ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎಟುಕಿಗೆ ಮೀರಿದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಡೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅನುಭವದ ಆನಂದಮಯಸುಖದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಇದ್ದು, ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ 'ಊಹಾತ್ಮಕ ಒಳ ಅರಿವನ್ನು' ನೀಡಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೈದುವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಶಿಖರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

[1]ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: ಪ್ರ. ಪ. ಉಪ. 306

III

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಬೋಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಇದರಿಂದ ಅವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯ ದಾರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು[1] ಅಮೃತತ್ವ ಸಾಧನೆಗೆ ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ : ಸತ್ಯನಿಷ್ಠೆ, ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ವೇದಾಧ್ಯಯನ. ಮೂರು ಜನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರುಗಳು ಅವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು ಎಂದೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಜನರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಕೆಲವು ಸಲ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮನೋಭಾವವೇ ಬಹುಶಃ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಈಶೋಪನಿಷತ್ತು, ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂತಹ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಹದಿನೆಂಟು ಮಂತ್ರಗಳ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ತನ್ನ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರರ್ಥ, ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಕೂಡದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮುಂಚೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಕೆಡುಕಿಗೆ ಕಾರಣ, ಹಿಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ, ದೇವತೆಗಳ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸದೆ ಇರುವುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ಏಕತ್ವವೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ತಾತ್ವಿಕ ದೋಷವೇ[2] ಕೆಡುಕಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಾನು-

---

[1] ತೈ. ಉ. 1. 9

[2] ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಏಕತೆ, ಅನೇಕತೆಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅಸತ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಡುಕು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆ ಎರಡೂ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಕೆಡುಕಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಡಲಿ, ಅನೇಕತೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಏಕತೆಯ ಜ್ಞಾನವು ದೊರಕಿದ ಕೊಡಲೇ ಕೆಡುಕು ನಿವಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭವಜನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ, ಅದನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಚೂರು ಚೂರುಮಾಡಿ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಮಿತ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಕೆಡುಕಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಕಾರಣವೋ, ಹಾಗೆ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ತಪ್ಪು ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೆಡುಕಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಅದು ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ಬಂದದ್ದೇ ಹೊರತು, ಪರತತ್ತ್ವದ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು. "ಏಕತ್ವವನ್ನು ಅರಿತು, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೇ ಆದಾಗ, ಮೋಹವಾಗಲಿ ದುಃಖವಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಇರಬಲ್ಲುದು?"[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಹಂಕಾರವೇ—ಅಂದರೆ ಆತ್ಮವು ಪರಿಮಿತವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದೇ—ಎಲ್ಲ ಕೆಡುಕಿಗೂ ಮೂಲ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬಾಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಯೋ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೋ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬ ಮನೋವೃತ್ತಿ. ಈ ಅಹಂ-ಕಾರದ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ದೋಷವೆಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಮನಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಬದುಕಬೇಕು ಎಂಬ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಜೀವವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣ. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಬಯಕೆಯು ತಳೆಯುವ ರೂಪ ಅದು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಅದು ಪರಿಮಿತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೂ ಮತ್ತು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅಹಮ್ಮಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಅಹಂ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಆ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ[2] ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅದೇ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದನು ಕಾಣುವುದೇ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆದರ್ಶ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಹಂಬಲ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮರಣಾನಂತರ ಯಾವುದಾದರೂ ಉನ್ನತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು (ಪು. 40). ಸತ್ತಮೇಲೆ ಜೀವನದ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಈ ಆದರ್ಶ ಉಪನಿ-

---

[1]ಈ. ಉ. 7

[2]ಬೃ. ಉ. I, iv, 10

ಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಭೌತಿಕ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ದೊರಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[1] ಹೇಗಾದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮಗೊದಗುವ ಗತಿ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸುಧಾರಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸೇರಬೇಕಾದದ್ದು ಸೇರಬಯಸುವ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಎರಡೂ ಒಂದೇ. "ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ. ನಾನು ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟಾಗ ಇದೇ ಆಗುವಂತಾಗಲಿ". ಮೋಕ್ಷವು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದು ಅಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅದು ದಾಟುತ್ತದೆ.[2] ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇದೆ.[3] ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾವಿನ ನಂತರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ, ಸಂಕಲ್ಪ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲೇ ಈಗಲೇ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನೇಕ ವನ್ನೇನೋ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದರಿಂದ ಭ್ರಮಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಏಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲೇ ಅವನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 8). ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಲು ಈ ಜೀವನವೇ ಯಥೇಷ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ. ಹಿಂದಿನ ಮುಕ್ತಿವಾದದಂತಲ್ಲದೆ, ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಏನೋ ಒಂದು **ಆಗುವಿಕೆ**ಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಇದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಯಾವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವಾಂಶ ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಅಷ್ಟೆ. ನಿಧಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇದನ್ನು ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿಧಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಮನೆಯ ನೆಲದಡಿಯೇ ಅಡಗಿದ್ದರೂ, ತಾನು ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ಪದೇ ಪದೇ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ.[4] ವಿಶ್ವವು ಅಸ್ಥಿರವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮದ **ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ** ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

---

[1] ಲೌಕಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದು ಡಾಯ್ಸನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೋಡಿ : ಪ್ರ. ಉಪ. ಪು. 358–9

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಬೃ. ಉ. I. iv. 2 : "ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಭಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ."

[3] ಮುಂದೆ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದರು.

[4] ಛಾಂ. ಉ. VIII. iii. 2

ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಯೋಗ್ಯ ಬೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತಿದ್ದುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಬೋಧನೆಯ ಗುರಿ. ಎಲ್ಲ ಬೋಧನೆಯೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೂ ಅದನ್ನೇ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ :

(1) **ವೈರಾಗ್ಯಸಾಧನೆ** : ಎಲ್ಲ ಕೇಡಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಅಹಂಕಾರ ಎಂದರೆ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ತೊಡೆದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ—ಅಂದಿಗೆ ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ—ದೀರ್ಘವಾದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ವೈರಾಗ್ಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆಶ್ರಮ (ಶ್ರಮಿಸು) ಎಂಬ ಪದವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅವು ಪರಿಶ್ರಮದ ಹಂತಗಳು. ಆಗ ಸ್ವಾರ್ಥವು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟಿತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಪ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಬೇರೆ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಬೇರೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಬಾಳಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ಇಂದ್ರಿಯಜೀವನವನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬಿಟ್ಟುಬರಬೇಕು."[1] ಈ ಸಾಧನೆಯು ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆರೋಹಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಥಾವಿಧಿಯಾದ ಘಟ್ಟ ಎಂಬ ಈಗಿನ ಅರ್ಥ, ಸಂನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನು ದಾಟುವುದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೊರಕತಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಂನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದೊರೆತದ್ದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಳಂಬವಾಗಿಯೇ.[2] ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಈ ಸಾಧನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ದೀರ್ಘವಾದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಾಧನೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈಗಾಗಲೇ ಅದನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ

---

[1] ಕ ಉ. I· ii· 1· 2

[2] ನೋಡಿ : ಪ್ರ. ಉ. ಪು. 374

ಮುಗಿಸಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ.[1] ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಮೊದಲ ಸಾಧನೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸೂಚಿತ ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪ-ನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ, ಆದರೆ ತುಂಬ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[2] ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ಅಸುರರು ಎಂದು ವಿಭಾಗಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾವು ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಪಡೆಯಲು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಮನೋಭಾವಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಮಟ್ಟಗಳಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅಸುರರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟಳೆ 'ಮಾನವರ ಬಗೆಗೆ ದಯಾಪರರಾಗಿರಿ' (ದಯಧ್ವಂ); ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ 'ದಾನಶೀಲರಾಗಿರಿ' (ದತ್ತ); ದೇವತೆಗಳಿಗೆ 'ಆತ್ಮಸಂಯಮವನ್ನು ಕಲಿಯಿರಿ' (ದಾಮ್ಯತ) ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಪರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಧಾನ–ಆದರ ತಾಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದು, ಅವುಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮರಾದವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನೆಯ ಮೊದಲ ಎರಡು ಹಂತಗಳನ್ನು ಅವರು ದಾಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೈತಿಕತೆಯ ವಲಯದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಮಾನವನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಅದರ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಕೂಡದು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲಂಕಾರಿಕ ವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ವಿಧಾನ ಎನ್ನಬಹುದು (ಪು. 11)[3].

---

[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿಧಿಸಿರುವ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಲೆಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ಣತಾ-ಸಿದ್ಧಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕಡೆಗೇ ಅದರ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಹರಿದಿದೆ—ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಟೀಕೆಯೊಂದು ಮೂಡಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಡಾಯ್ಸನ್ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಐಕ್ಯತೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ, ಸಮಾನವಾದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಇವುಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೆಳೆದದ್ದು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಪ್ರ. ಉ. 364–5).

[2] V, ii

[3] I, iv, 10 ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

(2) **ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆ :** ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳುವ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕೇಡಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ವಿಧಿಸಿಯೂ ಇರುವುದು ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಪಾದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಪಡೆದಿರಬೇಕಾದ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ವೈರಾಗ್ಯ. "ಶಾಂತನೂ, ದಾಂತನೂ, ಉಪರತನೂ, ತಿತಿಕ್ಷುವೂ, ಸಮಾಹಿತನೂ ಆಗಿ ಸಾಧಕನಾದವನು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ಕಾಣಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು.[1] ಈ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಸಾಧನಾವಿಧಾನ ತ್ರಿಮುಖ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ.[2] ಮೊದಲನೆಯದರ ಅರ್ಥ ಉಪ-ನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಗುರುವಿನ ಬಳಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು. "ಗುರು ವನ್ನು ಪಡೆದವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ".[3] ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳ ಸ್ಥಾನ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅರ್ಥ ವುಂಟು. ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಭಾವವು ಆ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳು ತ್ತಿರುವವನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದಾಗುವಷ್ಟು ಬೇರಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರವಣ ಅಗತ್ಯ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಲದು; ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮನನವೂ ಬೇಕು. ಮನನ ಎಂದರೆ ಕೇಳಿದ್ದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯವಿಶ್ವಾಸ ಪಡೆಯಲು ಅದನ್ನೇ ಕುರಿತು ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ಸಾಧನೆಗೆ ಮತ್ತೂ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ಅಗತ್ಯ. ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕತೆಯ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಏಕತೆ ಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನದ ಅಗತ್ಯ ಇರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ; ಅನೇಕವಾದದ್ದು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ. ಹೀಗಾಗಿ, ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅನುಭೂತಿಯ ವಿನಾ ಬೇರಾವುದೂ ಅದನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಲಾರದು. ನಮ್ಮ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕತೆಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸದೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕತೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು, ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ದರ್ಶನ ಅಥವಾ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ' ಎಂಬ

---

[1] ಬೃ. ಉ. IV, iv, 23

[2] ಅದೇ. II. iv, 5

[3] ಆಚಾರ್ಯವಾನ್ ಪುರುಷೋ ವೇದ. ಛಾಂ. ಉ. VI. xiv, 2

ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತವೆ.[1] ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಸಾಲದು. ನಮಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಗತ್ಯ ಅಷ್ಟೆ.[2] ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮುಗಿಸಿದರೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಮರಣಾನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಮುಂದೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರವಾದರೋ ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಧ್ಯಾನದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ರೂಪ. ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ನಂತರ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪೀಠಿಕಾಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಧ್ಯಾನದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಬಹುದು. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕುದುರೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಿಸುವಂತೆ ಇದು. ಇದರ ವಿಷಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವವನ ಆತ್ಮವೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಧ್ಯಾನಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೊದಲನೆಯದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು—ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು—ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ನೇರವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಧ್ಯಾನವಸ್ತುವು—ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವವನ ಆತ್ಮವೂ—ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಸಾಧಕನು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಾಸ್ತವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳುಂಟು. ಅವೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಭಾವಿಸ

[1] "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" ಇದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ. ಬೃ. ಉ. II, iv, 5

[2] ಮುಂ. ಉ. II, ii, 2–4

ಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದಂತೆ, ಉನ್ನತತರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದವು. ಪ್ರಾಣ[1] ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪರತತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರ ಒಂದು. ರಹಸ್ಯಮಂತ್ರ ವಾದ ಈ ಮಾತೃಕೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವುಂಟು.[2] ಧ್ಯಾನಗಳು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿ, ಅವು ಸಾಧಕನನ್ನು ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸ್ಮಿ ಎಂಬ ಅಂತಿಮ ಧ್ಯಾನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮನನಗಳ ಮೂಲಕ ಏಕತೆಯೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದುವರೆಗೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದದನ್ನು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಶ್ರದ್ಧೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದಾಗ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗುರಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೂ ಕೇವಲ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಲ್ಲರು. ಬ್ರಹ್ಮ-ಜ್ಞಾನಿಯು ತುಂಬ ಅಪರೂಪ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. "ಯಾವುದರ ವಿಷಯ ಕೇಳಿಬರುವುದು ಕೂಡ ಅನೇಕರಿಗೆ ದುರ್ಲಭವೋ, ಕೇಳಿಬಂದರೂ, ಯಾವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವನೊಬ್ಬ ಲೋಕೋತ್ತರ ಪುರುಷ. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲನೊಬ್ಬ ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅರಿತವನೊಬ್ಬ ಅದ್ಭುತ ವ್ಯಕ್ತಿ"[3]. ಬಹುಪಾಲು ಜನ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಎಲ್ಲೋ ಒಬ್ಬ ಸಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ತವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಪಾಲು ಜನ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.[4] ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವವರೆಗೂ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹವು ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನ್ಮಾಂತರ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಅದನ್ನೇ. ಸದ್ಗುಣಶೀಲರಲ್ಲದವರ ಪಾಡು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು, ಸತ್ಕರ್ಮನಿರತರಾಗಿದ್ದರೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದವರ ಪಾಡೂ ಅದೇ. ಪ್ರತಿ ಸಲ ಸತ್ತಾಗಲೂ ಅಂಥ ಜೀವನು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಕರ್ಮನಿಯಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ನೈತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ತಕ್ಕ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದರರ್ಥ. ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ್ಮವೂ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಕರ್ಮಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ

---

[1] ನೋಡಿ : ಬೃ. ಉ. I. iii

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಪ್ರ. ಉ. V

[3] ಕ. ಉ. I. ii. 7

[4] ನೋಡಿ : ಛಾಂ. ಉ. V. x. 8

ಫಲ, ಮತ್ತು ತಾನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಟಗಳಿಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದು ಭಗವಂತನ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ನೆರೆಯವನ ವಿರುದ್ಧ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಕಹಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಏನಾಗಿದ್ದೆವೋ ಅದೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಈಗ ಏನಾಗಿದ್ದೇವೋ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು. ಕರ್ಮ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ, ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ, ಭವಿಷ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಕರ್ಮನಿಯಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟರೆ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸದಾ ನಮ್ಮನ್ನು ಅದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ದೇವತೆಗಳು ನೀಡಿದ ವರ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು. ಈ ಕರ್ಮ ತತ್ವವಾದರೋ ಸಾರತಃ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು.[1] ಹಿಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳ ಬದಲು ಇದು ವಿಧಿ ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ತಂದಿರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಧಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾನವನೇ ಪ್ರಭು. ಆದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಸಮತೆ–ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯುಂಟು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹುಟ್ಟಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಉಂಟು. ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತನಂತರ ಜೀವವು ಮರ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾರತಃ ತರ್ಕಬದ್ಧವಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾಂತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾನವನ ತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಆದಿವಾಸಿ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಭಾರತೀಯರೇ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿದರು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದು ಇಷ್ಟೇ: ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅದರ ಕ್ರಮವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ.[2]

---

[1]ಸರಿಯಾಗಿ ಆಚರಿಸಿದ ಯಜ್ಞಗಳು ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

[2]ನೋಡಿ. P. U. pp. 313 ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಆತ್ಮದ ಅಮರತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಋತ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವನಿಯಾಮಕವಾದ ನೈತಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾವನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜನ್ಮಾಂತರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೇ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲ. ಸತ್ತ ಮೇಲೂ ಜೀವವು ಇರುತ್ತದೆ ; ಆಗಿನ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಿಸುವ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಕೊಂಡಿ ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ದೂರದ ಮುನ್ಸೂಚಕ' ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟ ಎಂಬುದು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ತ[2] ಎಂದರೆ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಕೊಡುವ ದಕ್ಷಿಣೆ-ಸಂಭಾವನೆಗಳು. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನೈತಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆನಂದವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಅವನ ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಯಂತೆ ಅವನು ಬರುವು ದನ್ನೇ ಕಾಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಆಗಿನ್ನೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದ ಒಂದು ಋಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತವನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತವನ್ನು ಸೇರಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವ ಯಜ್ಞದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದು, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ— ಒಳ್ಳೆಯವು, ಕೆಟ್ಟವು, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದವು, ಲೌಕಿಕವಾದವು—ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಶಾಲ ಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆಗ ಇದಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾಪಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ತೀವ್ರತರವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಯುವುದು' (ಪುನರ್ಮೃತ್ಯ). ಅದು ನಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಯು ವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲೇ ಅದು ಅಡಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಊಹೆಯ ಲೋಕದಿಂದ ಜನನ ಮರಣಗಳ ಚಕ್ರವನ್ನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೇ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಜೀವವು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ಹೊಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೇಹದ

---

[1] ಪ್ರೊ. ಕೀತ್: *Religion and Philosophy of the Veda,* ಪು. 250, 478.

[2] ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ದಾನಧರ್ಮಗಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆ ಜೀವ ಮಾಡಿದ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆರಂಭದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಜೀವನದ ಮುಗಿವಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಮೊದಲಿಗೂ ನಡುವೆ ಅಂತರವಿಲ್ಲ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಈ ನಂಬಿಕೆ ಸುಧಾರಿತವಾಗದ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲ ದೊರಕುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದು ಬೆರೆತುಹೋಯಿತು. ಈ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸತ್ಫಲ ಅಥವಾ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯದು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ.[2] ಅದು ಹಿಂದೂಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ವಿಷರ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

IV

ಮುಂದೆ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗವು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲೇ ತೊಡಗಿದುದರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಈಶ್ವರವಾದವು ಹೇಗೆ ನಶಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಉಳಿದಿದ್ದಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು, ಅದನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಎಂಬ ಏಕದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳಿಸಿತು. ಆತನು ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮೇಲಿನವನಾಗಿದ್ದು ಅವರನ್ನು ಮೀರಿದವನಾಗಿದ್ದನು (ಪು. 32). ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಕೃತಿದೇವತೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕೂಡ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೊದಲ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಇದೇನೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಏಕತತ್ವದ ಮುಂದೆ ಅವರು ಕಾಂತಿಹೀನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆ ಏಕತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧೀನರೆಂದೇ ಅವರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟು ಜನ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದ ಮೂವತ್ತಮೂರು ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಲಘುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ (ಪು. 22) ಇರುವುದು ಒಂದೇ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[3] ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ಏಕೆ, ಇಂದ್ರನೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಾಭವಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ; ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅವರು ಒಂದು ಹುಲ್ಲಿನ

---

[1]ಬೃ. ಉ. III. ii. 13

[2]ನೋಡಿ. ಬೃ. ಉ. VI. ii ; ಛಾಂ. ಉ. V. iii–x

[3]ಬೃ. ಉ. III. ix. 1

ಎಸಳನ್ನೂ ಅಲುಗಿಸಲಾರರು ಎಂದು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು[1] ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಅದರ ಭಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.[2] ಇದು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ದೇವತೆಯಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ ಹೀಗೆ ಅಧೀನ ದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ಇಂದ್ರನೂ ದೇವಾಧಿದೇವನ ದ್ವಾರಪಾಲಕರು ಎಂದು ಕೌಶೀತಕೀ ಉಪನಿಷತ್ತು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ[3]. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಗುರು.[4] ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಇಷ್ಟೆ: ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪರತತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ, ಪರತತ್ವವನ್ನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಹೊರತು. ಹಾಗೆ ಆ ಪರತತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈಶ್ವರಪರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ದೇವರೂ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಜೀವನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ತತ್ವವೊಂದೆಂದು ಆಗಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಉಪಾಸಕನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಉಪಾಸ್ಯವಸ್ತುವಾಗ-ವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. "ದೇವತೆಯೋ ಬೇರೆ, ತಾನೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಆರಾಧಿಸುವವನಿಗೆ ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮವು) ತಿಳಿದಿಲ್ಲ."[5] ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ದೇವ–ನಮ್ಮಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಯಾವುದೋ ಜ್ಯೋತಿ (ಪು.22). ಮುಂದೆ ಬರುವ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತಲೂ ಅದು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಈಶ್ವರವಾದ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಷ್ಟೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ದೇವರನ್ನು 'ಅಮೃತವಾದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ' (ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಮೃತಃ) ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಹರಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿಸಿಟ್ಟಿರುವ 'ಸೂತ್ರ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.[6] ಅವನು ಚೇತನಾಚೇತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲದರ ಆಂತರಿಕ ಸತ್ಯ.

---

[1] ಕೇ. ಉ. III; IV. 1–3

[2] ಕಠ. ಉ. II. iii. 3

[3] 1.5

[4] VIII. vii–xii

[5] ಬೃ. ಉ. I. iv. 10 ಹೋಲಿಸಿ : ಕೇ. ಉ. i. 4–8

[6] ನೋಡಿ : ಬೃ. ಉ. III. vii

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕೇವಲ ಅತೀತ ತತ್ವವಲ್ಲ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ತತ್ವವೂ ಹೌದು. ಆತನು ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ; 'ಜೇಡ ತನ್ನ ಬಲೆಯನ್ನು ನೇಯುವಂತೆ'. ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೇ ಸೆಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪರ್ಯಾಯಪದ. ಮುಂದಿನ ವೇದಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ (ಅಭಿನ್ನ-ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ).[1]

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರವಾದವು, ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[2] ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ತೋರುವ ದೇವನೊಬ್ಬನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ—ದೇವರು, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು, ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇವೆಲ್ಲ.[3] ಆದರೆ ಸಗುಣ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ-ಹಲವು ಸಲ, ನಿರ್ಗುಣ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಪರತತ್ವದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭಂಡಾರ್ಕರ್ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ತಾಳಿ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಗುಣದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೂ ಏಕದೇವತಾವಾದವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಘಟ್ಟ ಅದು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೋ ಇದೆಯೆಂದು ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟ.[4]

---

[1]ಅಂಥ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ವ್ಯಕ್ತೀಕೃತ ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾ ಎಂದು ಕರೆದಿರಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾ ಎಂಬ ಪದವು ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗು ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು (I. i. 1.) ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಉಪದೇವತೆ ಅಥವಾ 'ಮೊದಲು ದೇಹಧಾರಣ ಮಾಡಿದ' (ಪ್ರಥಮ-ಜ) ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು. ನೋಡಿ : *Six Systems of Indian Philosophy* by F. Max Muller (Collected works, Vol. XIX)

[2]I. ii. 23

[3]i. 10 ಮತ್ತು 12

[4]*Vaishnavism, Saivism etc.* ಪು. 110

ಭಾಗ : ಎರಡು

ಆದಿ ವೇದೋತ್ತರ ಯುಗ

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವೇದಯುಗದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಯುಗದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಯುಗದ ಆರಂಭಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಬೆಳೆದ ರೀತಿಯನ್ನು ಈಗ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರವೇಶಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಪು. 4), ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸುದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಮಹತ್ತಾದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತ. ಹಿಂದಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಈಗ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುವು. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆವೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ದೂರಸರಿದದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಬೇರಾಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಖಂಡಿತ ಇತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ತಾನೆ (ಪು. ೪೧). ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಂಥವು ಅಥವಾ ಅಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವಂತಹ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯದಂಥವು. ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಶಾಖೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ. ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ನಡುವಣ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮ. ಈ ಯುಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಆಸ್ತಿಕವಾಗಿರಲಿ ನಾಸ್ತಿಕವಾಗಿರಲಿ, ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಬೋಧಪ್ರದವಾದದ್ದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವು ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡುವು. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಉದಾರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು, ಹಿಂದೂಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ. ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾದ ಮಹಾಭಾರತವು, ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ

ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಪತಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ನೀಡಲೆಂದೇ ರಚಿತವಾಯಿತು.[1] ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ದೊರೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ಮನೋಭಾವವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಸ್ತಿಕವಾದದ ಶಾಖೆಗಳ ಉಪದೇಶಕರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಬಹುಬೇಗನೆ, ಬಹುಶಃ ಈ ವಾದದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೋ ಏನೋ, ಆಸ್ತಿಕರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೇ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವನ್ನಾದರೂ ತಿಳಿಯಲು ಅವರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಯುಗದ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಸಾರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲವಾಗಿ ಇರುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಭಾವನಾವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು (idealistic background) ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಲು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಕಾತರವಾಗಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪರತತ್ವದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಈಶ್ವರವಾದವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಚಳವಳಿಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ತಕ್ಕ ವಸ್ತು.

ಈ ಅವಧಿಯ ನಾಸ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಳಿಯಂತಹ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬೋಧನೆಗಳು ಪಾಳೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇನ್ನು ಆಸ್ತಿಕಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮತ್ತು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಲ್ಪ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೌತ, ಗೃಹ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಮೂರು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[2] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

---

[1]ಭಾಗವತ I. iv. 25–26. ಮ. ಭಾ. xii 327, ಶ್ಲೋಕ 44 ಮತ್ತು 49 (ಬೊಂಬಾಯಿ ಆವೃತ್ತಿ).

[2]ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಭಾಗವು ಈ ಅವಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಈಗಿರುವ ಪಾಠದಂತೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು ಬಹುಕಾಲದ ಅನಂತರ.

ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆರ್ಷೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ವಸ್ತುವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊಸದು ಇಲ್ಲವೇ ಹಿಂದಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿವೆ. ಅಥವಾ ಶಿವ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಷ್ಣು ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಂದೇಹ ಇರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆ ಗುಂಪಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ **ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್ತ**ನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಂದೆ ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗಗಳೂ ಉಂಟು. ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತಸೂತ್ರಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಯಜ್ಞಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ಬಹಳ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ವಸ್ತು ಹೇರಳವಾಗಿ ಉಂಟು. ಕುಟುಂಬದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮದುವೆ, ಉಪನಯನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅವು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದಿಗೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವನವು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಂತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸೂತ್ರರೂಪದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಗತಿ ಅಥವಾ ಅವು ನೀಡುವ ವಿವರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಆಕರವೆಂದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಗಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತ. ವೇದಾನಂತರದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಉಗ್ರಾಣ ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯು ಅದರ ಸರ್ವಗ್ರಾಸೀ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೊಗಸಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ : "ಮಾನವನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಏನೇನುಂಟೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ". ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಆಸ್ತಿಕ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇವೆ. "ತೋರಿಕೆಗಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯುಂಟು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ". ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ ಅಥವಾ ಒಂದು ಯುಗದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಅನೇಕ

ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕೆ, ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದರೂ ಆ ಅವಧಿಯ ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರು ವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದನ್ನು ಹೊಸದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಕೃತಿಯ ವೈಶಾಲ್ಯವೂ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಪರಿಷ್ಕೃತವಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ನಾವು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಈಗ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.[1] ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದ ಬೋಧನೆಗಳಿರುವುದು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸೋಣ.

I

ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಈಶ್ವರವಾದ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಚಿಂತನೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಚಿಂತನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ : 'ವೈದಿಕ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಚಿಂತನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಬ್ಲೂಮ್‌ಫೀಲ್ಡ್ (Bloomfield) ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪ ವಾಗಿ ಈಗ ನೋಡೋಣ :

(1) **ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತ :** ಇದು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳ ಬೋಧನೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಬೋಧನೆಗಳು ಇರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಇವು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿವೆ. ವೇದ ಪಠನವೇ (ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ) ಒಂದು 'ಯಜ್ಞ', ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕರಣ(ತಪಸ್ಸು) ಎಂದು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ.[2] ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ

---

[1] ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಭಾಗ ಅದೇ. ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇದೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು

[2] ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xii. 1 ಮತ್ತು 3

(ಪು. 73)ಅವು ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಶಿಷ್ಯನ ಆಶ್ರಮ, ವೇದಗಳ ಬಹುಪಾಲು ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೋ ಅಂಥ ಗೃಹಸ್ಥನ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರಗಳು ಸಾರತಃ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬಹು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥವು. ಆ ಯುಗದ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೀಯವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ನೋಡಬಹುದು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೀರಲಾಗದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗೆಂದು ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಮಂತ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಹಿಂದಿನ ಗುರುವೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲಿನಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುದ್ರೆ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇದದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಇನ್ನೊಂದು 'ಸಮಯ'ದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ಆರ್ಯರ (ಶಿಷ್ಟರ) ರೂಢಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದು ಸಮಯದ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳು, ಅಂಥ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವುದೂ ವೇದದ ಶಾಸನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಎಂಬುದು ಈಗಿರುವ ರೂಪದ ವೇದಗಳಲ್ಲದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಈಗ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತವೆ.[1] ಹಳೆಯ ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಲು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಶ್ರಮಿಸಿದುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಿಗಿಂತ ತಾವು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[2] ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಕರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಯವೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

---

[1] ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಯಾವ ಮಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಅನಮಾನಿಸಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ನೋಡಿ : ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xii. 10. ಸಮಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳೂ ಇದ್ದುವು. ನೋಡಿ. ಗೌ. ಧ. ಸೂ. ದ ಮೇಲಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. i. 6.

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಆ. ಧ. ಸೂ. I. v. 4.

ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿ ಪಂಥಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ರಚನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಇವುಗಳಿಂದ ಆ ಭಯವು ಸಕಾರಣವಾದದ್ದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ (ಪು. ೪೨), ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆ ಅವಧಿಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ **ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿ**ನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದರೆ "ವೇದದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವುದು" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಮೀರುವವನು ನಿಯಮಬದ್ಧ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳು ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತು[2] ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತದೆ: "ಅವನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ತನ್ನನ್ನೇ ಕುರಿತು; ಅವನು ಆಚರಿಸುವ ಯಜ್ಞವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ." ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಳೆದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು, ಅದರ ಬಗೆಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಸಾಧಕಸ್ಥಿತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಸದೇ ಆದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಂದೆ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅನುಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಅವು ಅರಿಷ್ಟನಿವಾರಕ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಗುರಿ 'ದುರಿತಕ್ಷಯ' ಅಷ್ಟೆ; ಅಂದರೆ ಹೃದಯವನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.[3] "ಸಾಧನೆಯಿಂದ (ಚಿತ್ತ)ಶುದ್ಧಿ; ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿವೇಕ; ವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮ

---

[1] iv. 3.

[2] vi. 9.

[3] ಈ ಭಾವನೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ (ii. 7). ಹೋಲಿಸಿ: EI. ಪು. 53.

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ; ಅದನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ".[1]

ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವು ತೀರಾ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಯಜ್ಞವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಅನನುಕೂಲಕರವಾದ, ಅಷ್ಟೇಕೆ ವಿರೋಧಿಯೂ ಆದ ಮನೋಭಾವ ವನ್ನು ತಾಳಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಅಲ್ಲಿವೆ. "ಯಜ್ಞನಿಂದಾ" ಎಂಬ ಒಂದು ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ[2] ಒಬ್ಬ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕಥೆಯಿದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅವನು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜೀವಹಿಂಸೆ ಮಾಡಲು ಒಪ್ಪದೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿಂಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದ ಧರ್ಮದೇವತೆಯು ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ಅಂಥ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಫಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ತನ್ನನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಮೊದಲು ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಈ ಬಲಿ ಯಿಂದ ಬರುವ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಜಿಂಕೆಯು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಥೆಗೆ ಈ ತಿರುವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇದು : ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಲಾಭವುಂಟು ಎಂದು ಯಾಜಕರು ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಷ್ಟೆ. ಅಂಥವರ ಕುತರ್ಕವನ್ನು ಇದು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಅದುವರೆಗೂ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದ ಪುಣ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟೊಡನೆಯೇ ನಾಶ ವಾಗಿಹೋಯಿತು. ಜಿಂಕೆಯು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ದಿವ್ಯರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿತು. ಅಹಿಂಸೆಯೇ 'ಸಕಲಧರ್ಮ'ವೂ (ಸಕಲೋ ಧರ್ಮಃ) ಎಂದು ವಿವರಿಸಿತು.[3]

---

[1] ಮೈ. ಉ. iv. 3.

[2] xii. 272.

[3] ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಈಗ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ಅಹಿಂಸೆಯು ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನದ ಅಂಗಭೂತ ಭಾಗ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಅದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸ ಬಾರದು. ಗೌತಮ ಸೂತ್ರಗಳಂತಹ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿವೆ (ii. 19, 23 ; ix. 70) ಉದಾ. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿ ನಲ್ಲೂ ಅದು ಕಾಣುತ್ತದೆ (III. xvii. 4). ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಇದು : ಅಹಿಂಸಾತತ್ತ್ವವು ಆದಿ ಯಲ್ಲಿ ಕಠೋರ ಸಂಯಮದ ಆದರ್ಶವಾದ ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಅಹಿಂಸೆಯು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಸದ್ಗುಣ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಗೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಸಂಗತ, ಹೀಗೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ವನ್ನು ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ : *Ethics of India*, pp. *165–6* ಮತ್ತು Professor Jacobi : *Sacred Books of the East*. *Vol* XXII. pp. xxii ff.

2. **ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ**[1] : ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದು ಏಕತತ್ವವಾದ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಅವು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳುಂಟು, ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೇ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅವು ಪೋಷಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು–ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದು ಎಂದು ನೋಡುವುದು–ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಒಂದು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಆತ್ಮ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಎರಡನೆಯದು, **ಮೈತ್ರೀಉಪನಿಷತ್ತಿ**ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ಭೂತಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತವಾದದ್ದು, ಬೇರೆಯಾದದ್ದು (ಅನ್ಯ) ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ (ಅಪರ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.[2] "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು (ಪರಾಜಿತವಾಗಿ) ಅದು ಭ್ರಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನೊಳಗೇ ಇರುವ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ ; ಭೂತಾತ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಜೀವವು ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಜೀವವು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಏಕತೆಯನ್ನು (ಸಾಯುಜ್ಯ) ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[3] ಆದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರರ್ಥ, ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಮೂಡಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಈ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯ ಎಂದು. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುವು; ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು.

---

[1]'ಆತ್ಮಲಾಭ' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯ' (ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸಾಯುಜ್ಯಮ್)ಗಳೇ ಮಾನವನ ಪರಮ ಗುರಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶದ ಆತ್ಮಲಾಭದ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ. ಆ.ಧ.ಸೂ. I. xxii. 2 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ; ಗೌ.ಧ.ಸೂ. viii. 22–3; iii. 9.

[2]iii. 2.

[3]iv. 4.

ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಲಕ್ಷಣ ಏಕತತ್ವವಾದ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನಿಶ್ಚಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದರ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಛಾಯೆ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆರಡೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿ, ಸುಲಭವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದುಂಟು. ಅಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ಪೈಕಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ. ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಸ್ವರೂಪದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇತರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಂತೆಯೇ ಅದೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅವರ ಮಗ ಶುಕ ಇವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಒಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ[1] ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಗೆ ತನ್ನದೇ 'ಹಗಲು' 'ರಾತ್ರಿ'ಗಳುಂಟು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮಾನವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದವು. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಉಷಃಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದಿನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[2] "ಆದಿರಹಿತ, ಅಂತರಹಿತ, ಅಜ, ಸ್ವಯಂ-ಪ್ರಕಾಶ, ಅಕ್ಷಯ, ನಿತ್ಯ, ಅವಿನಾಶಿ, ಅಚಿಂತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞೇಯ" ವಾದ ಅದು ವಿಶ್ವವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ (ವಿಕುರುತೇ).[3] ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿ ಇದೇ (ಪು. 58). ಅದರಿಂದ ಮೊದಲು 'ಬುದ್ಧಿ' (ಮಹತ್) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು ತಮ್ಮವೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ.[4] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಭಿನ್ನವಾದ ಆದಿವಸ್ತುವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕಾಲರಹಿತವಾದದ್ದು

---

[1]xii. 231–255

[2]xii. 231–11

[3]xii. 231–32

[4]xii. 232–2–7

ಕಾಲಾಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಏಳು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಚಿತ್ ತತ್ವಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ವಿಕಾಸಕ್ರಿಯೆಗೆ ನೆರವು ನೀಡಲಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಪಯವ ಶರೀರವನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡಲು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರೈವೆತ್ತ ಚೈತನ್ಯವೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ. 'ಮೊದಲು ಪ್ರೈದಾಳಿದ್ದು' (ಪ್ರಥಮ-ಜ) ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[1] ಅವನು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ನಮಗೆ ಈಗ ತಿಳಿದಿರುವ ಜಗತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದಾದದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ವಿಲೋಮಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಹಗಲು' ಮತ್ತು 'ರಾತ್ರಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದರಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಳ್ಳ ಅಂಶಗಳು ಇವು : (1) ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಗೆ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ.[2] (2) ವಿಕಾಸವು ನಡೆಯುವುದು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ. ಮೊದಲನೆಯದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹೊರಟು 'ವಿಶ್ವದ ಅಂಶಗಳು' ಅಥವಾ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೊತ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು.[3] (3) ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿಯತವಾದ ಅವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪು. 61.) ಈ ಭಾವನೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

(3) **ಈಶ್ವರವಾದ**[4] : ವೇದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದದ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಸಗುಣ ಈಶ್ವರನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಈಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ

---

[1] ಪುಟ ೬೨ರ 1ನೆಯ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

[2] ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡು ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. (ಸರ್ಗ 232, 2); ಆದರೆ ಪ್ರೊ. ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಅದು ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದು. (*The Great Epic of India*, ಪು. 141).

[3] ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

[4] ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ ಶಿವನನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸುವುವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನ ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಏಕದೇವತಾಕಲ್ಪನೆ ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ.[1] ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿತ್ತು.[2] ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಡುವೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವೂ ಅವರೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಪದೇ ಪದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪಾರಮ್ಯಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ "ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದ" ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬಹುದು.[3] ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೃತ್ಯುಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[4] ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಲೋಕಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಡಿಕಿರಿದಿವೆ–'ಉಸಿರಾಡಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ'–ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಪೂರ್ಣ ವಿನಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಅವನು ತನ್ನ ಕ್ರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕ್ರೋಧಾಗ್ನಿಯು 'ಎಲ್ಲ ಚರಾಚರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ' ದಹಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಿವನು ದಯಾಪೂರ್ಣನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ ಸ್ತುತಿಯಿಂದ ಸುಪ್ರೀತನಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಬದಲು ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸಾಯಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದರೆ, ಜೀವವು–ವಿಶ್ವ ಜೀವವು–ಮುಂದುವರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯುವು ಆವಶ್ಯಕ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದುದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದು ಕೇಡೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಉಳಿಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಸಾಯಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಆತನು ವಿಚಿತ್ರವೋ ಎಂಬಂತೆ ತನ್ನ ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಸುಂದರಿಯಾದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುದುಕರನ್ನು ಮಾತ್ರ

---

[1] Macdonell : *History of Sanskrit Literature*, p. 285 ಮತ್ತು *India's Past*, p. 34.

[2] ಹೋಲಿಸಿ : Mrs. Rhys Davids : *Buddhism*, p.57.

[3] ಈ ಭಾಗಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲೇ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು ನಾವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವೇದಾನಂತರಕಾಲದ ಈಶ್ವರವಾದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನರೂಪ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ.

[4] 258.13

ವಲ್ಲದೆ ತರುಣರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಈ ಗೋಳಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಆಕೆ ಹಿಂದೆಗೆಯುತ್ತಾಳೆ.[1] ಆದರೆ ಈ ವಿನಾಶಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನೆರವಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪಾಪವೂ ಅವಳನ್ನು ಸೋಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃತ್ಯುದೇವತೆಯೇ ಧರ್ಮದೇವತೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನೆಯು ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೂ ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ತಳೆದ ನಿಲುವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಾರ. ಮೃತ್ಯುವಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಲಿ ಹೊರಗಿನ ಕರ್ತೃವೊಬ್ಬನು ವಿಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಮಾಡಿದ ಕೃತ್ಯವು ಕರ್ತೃವನ್ನೇ ತಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಫಲ ಅದು. ದುಷ್ಟರು ಪಾಪದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ದುಃಖ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಮದೇವತೆ (ಪರಮೋ ದೇವಃ) ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಕಾರಕನಾಗಿ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೋಪ, ಪ್ರೇಮ, ದಯೆ, ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವನು ವಶವಾದವನೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಗುಣ ಎಂಬುದನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲ ದೇವತಾ ಪುರುಷ-ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೇಮಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಶಿವನೇ ತನ್ನ ಕೀಳ್ಮೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[2] ಮೃತ್ಯುದೇವತೆಯು ಕೂಡ ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಭಯಂಕರವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಾರನ್ನೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದಗಳ ಏಕತತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಒಂದು ದೇವತೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದಷ್ಟೆ. ಅದೇ ಲಕ್ಷಣ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲೂ ಪುನರಾವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಶಿವನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕರ ದಾಳಿಯ ವೇಳೆಗೆ ಶಿವನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[3] ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಚಿನದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಏರಿಕೆಯು ಹಳೆಯ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದಂತೆ ಅಷ್ಟೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಶಿವ ಅಥವಾ ರುದ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಉತ್ತರ ವೈದಿಕಯುಗದವರೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನು. ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿ ದೇವತೆ.

---

[1] 258.4

[2] 257. 11

[3] Macdonell : *History of Sanskrit Literature*, p. 286

ಹೀಗಾಗಿ ದೇವತ್ವದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತೀಕದ ಮಾದರಿ. ಮೂಲದಿಂದಲೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶುಭಕರವಾದವು ಇದ್ದಂತೆ ಹಾನಿಕರವಾದುವೂ ಇದ್ದದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ರುದ್ರನು ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಮರುತ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಬಿರುಗಾಳಿ ದೇವತೆಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅವನು ವಿನಾಶವನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾ ಹೋಗುವ, 'ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಚೀರುವ', ದೇವತೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಶಿವ ಅಥವಾ 'ಮಂಗಳಕರ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದೇವತ್ವವುಳ್ಳ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಸ್ವಭಾವತಃ ಹಾನಿಕಾರಕವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭೀತಿಗೆ ಕಾರಣ ಮಾನವನಲ್ಲೇ ತೋರುವ ಪಾಪದ ಭೀತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದೇ ಈ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಬದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದೇನೊ.[1] ರುದ್ರ–ಶಿವ ಈ ದ್ವಿವಿಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಭಯ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದನು.[2] ಅವನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಅವನು ಪರಮ ದೇವತೆಯಾದನು. ಅಥರ್ವ ವೇದದಲ್ಲಿ[3], ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ[4], ಶಿವನ 'ವಿಶ್ವಪ್ರಭುತ್ವ'ದ (ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ) ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿರುವಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಆಗಲೇ ಆ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ಅವನ ಪಾರಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ (ಪು. 30). ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು[5] ಈ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ ಹಲವು ಸಲ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆತ ಪರಮ ದೇವತೆ ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕಾಣು

---

[1] ನೋಡಿ : Bhandarkar : *Vaishnavism, Saivism* etc. p. 102. ನೀಲಕಂಠನು ತನ್ನ ಮಹಾಭಾರತ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ (xii. 284). ಉಳಿದವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಹೊಸ ಹೆಸರು ಕೇವಲ ಸೌಮ್ಯೋಕ್ತಿ. ಭಯಂಕರವಾದುದನ್ನು ಸೌಮ್ಯವಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸೂಚಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (Macdonell : *India's Past*, p. 30).

[2]. ಶಿವನನ್ನು ಅರ್ಧ ಪುರುಷನನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಧ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ (ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ) ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವನ ಸ್ವಭಾವದ ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

[3] IV. 28. 1

[4] VII. 46. 2

[5] ನೋಡಿ. ಉದಾ. iii. 4

ತ್ತದೆ (ಪು. 82.) ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಜನತೆಯ ದೇವರಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪಾರಮ್ಯಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅವನು ಅದನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ, ದಕ್ಷಯಜ್ಞನಾಶದ ಭಾಗವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ತಮ್ಮ ನಾಯಕನಾದ ರುದ್ರನನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ ದೂತರು ದಕ್ಷನ ಯಜ್ಞವನ್ನು[1] ನಾಶಮಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟನೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೂ ಆದವನು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[2]

ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ದೇಶದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ[3] ಮತ್ತೊಂದು ದೇವತೆಯಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದನು. ಅವನೂ ಕೂಡ ಪ್ರಜಾಪತಿಯಂತಲ್ಲದೆ ಶಿವನಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ದೇವತೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಮನಾದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರನಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಮುಂದಿನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ 'ಇಂದ್ರನ ತಮ್ಮ,' (ಇಂದ್ರಾವರಜ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಂಟು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಥಾನ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿದೆ.[4] ಪದೇ ಪದೇ ಯಜ್ಞಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೂ ಈ ಗೌರವವು ಸಮಾನವಾಗಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ದೊರಕಲಿರುವ ಪರಮ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಇದು ಮುಂದಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಅವನು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಸಾಧಿಸಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಇವನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ದೊರೆತದ್ದು ಅವನ ಈ ಸ್ಥಾನೋನ್ನತಿ. ಹೀಗೆ **ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ** ಪ್ರಕಾರ[5] ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಆಮೆ ಮತ್ತು ಹಂದಿಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಇವೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಮಾನವತೆಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಈಗ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ದಯಾಪರ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಗುಣವನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. **ಅವತಾರ**

---

[1] xii. 284

[2] ಯಜ್ಞಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

[3] ನೋಡಿ Macdonell : *History of Sankrit Literature,* p. 411

[4] Prof. Keith : *Religion and Philosophy of the Veda,* pp. 110–12.

[5] VII. iv. 3, 5 XIV. i. 2, 11

ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ 'ಇಳಿದು ಬರುವುದು', ಎಂದರೆ ದೇವರು ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರುವುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾನವನು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ದಿವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಾಣಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಾಗ ಒಬ್ಬ ದೇವತಾಪುರುಷ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವನೆ. 'ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗ್ಲಾನಿಯೊದಗಿ ಅಧರ್ಮವು ಹೆಚ್ಚಿದಾಗ ನಾನು ಅವತರಿಸುತ್ತೇನೆ'.[1] ಆಗ ಮರ್ತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವು ದರ ಮೂಲಕ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಸದಾ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶದ ರೂಪ ವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕರ ದಾಳಿಯ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಶಿವಕಲ್ಪನೆಯಂತೆಯೇ ವಿಷ್ಣುಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅತ್ಯುನ್ನತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ನಾರಾಯಣನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಉತ್ತರವೇದಯುಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಕಾಸ ಗೊಂಡಿತು. 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ನರನ ವಂಶಜ ಅಥವಾ ಆದಿಪುರುಷ'. ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಪ್ರಕಾರ ಅವನಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವೂ ಮೂಡಿರುವುದು (ಪು. 38). ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಅವನು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[2] ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ರುದ್ರ–ಶಿವ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ವಿಷ್ಣು–ನಾರಾಯಣ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಡಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆ ಗಳೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ.[3] ಬ್ರಹ್ಮನ 'ಉಗಮ ಮತ್ತು ಆಧಾರಗಳು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಭವ್ಯಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ದ್ದರೂ ಅವನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ರಂಜಿಸಲಿಲ್ಲ.'[4]

ವಿಷ್ಣು–ನಾರಾಯಣ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪಾರಮ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೇಳೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೊಂದರೊಡನೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲೇಬೇಕು. ಈಶ್ವರ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಎರಡನೆಯ ವಾಹಿನಿಯನ್ನೇ ಭಾಗವತ ಪಂಥದ ಈಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಅತೀತ.

---

[1] ಭ.ಗೀ. vi. 7

[2] ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, III. vi. I. 1

[3] ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಂಚಿನ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಒಂದು ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ದೇವತೆ ಯಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಆ ಮುಖವು ಇನ್ನೂ ಈಚಿನದು. ನಾವು ಈಗ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಯ ಅನಂತರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು.

[4] ERE. Vol. ii. pp. 810–811

ವೇದಗಳ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಅತೀತನೂ ಹೌದು, ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಹೌದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಬಾಂಧವ್ಯದಿಂದ ಅದು ಹಾಗಾದದ್ದು ಸಹಜವೇ. ಭಾಗವತ ಪಂಥವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯೇತರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಗಂಗಾ ಮತ್ತು ಯಮುನಾ ನದಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅದು ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ರಚಿತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೇ. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಂಚೆಯೇ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಆ ಪಂಥ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗಗಳ ಆರಾಧ್ಯಪುರುಷ ಆತ.[1] ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಒಬ್ಬ ಸಗುಣ ದೇವತೆಯಾದ ವಾಸುದೇವನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆವನಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಋಗ್ವೇದದ ವರುಣನಲ್ಲಿ (ಪು. 25) ಕಂಡಂತಹ ಯೆಹೂದ್ಯ ಮಾದರಿಯ ದೇವತೆಯನ್ನು ಇದು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಜರ್ಮನ್ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ವೇಬರ್‌ನಂತಹವರು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಪಂಥವು ಕ್ರೈಸ್ತಯುಗಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿಲ್ಲ.[2] ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಆಗುವಂತೆ, ಮುಂದೆ ಈ ಪಂಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ನಾಯಕನನ್ನೇ ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವನಿಗೂ ಪರವಸ್ತುವಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಬಹುಶಃ 'ಭಗವತ್'[3] ಅಥವಾ ಪೂಜ್ಯ ಎಂದಿರಬಹುದು. ಅದರಿಂದಲೇ 'ಭಾಗವತ' (ಭಗವತ್ ಪೂಜಕ) ಎಂಬುದು ಬಂದಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಕೃತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಭಗವದ್ಗೀತಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರು, ಅದು ರಚಿತವಾದಾಗ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪರದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಈ ಧರ್ಮವು ಮಧ್ಯದೇಶದ ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು

---

[1] ಜೈನಪಂಥವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮೊದಲ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.–Prof. Jacobi : SBE. Vol. XXII. p. xxxi. n.

[2] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ. Prof. Winternitz : *History of Indian Literature* (Eng. Tr.), Vol. i. p. 431 n.

[3] ಅದು ಈ ದೇವತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರಲಾರದು. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಿವನಿಗೂ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. (iii. 11) v. ii. 76ಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವ–ಭಾಗವತ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

ಹೋಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಥ-ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಇದನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಆ ವೇಳೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ದೇವತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಷ್ಣು-ನಾರಾಯಣನೂ ಕೃಷ್ಣನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಮಹಾಭಾರತದ **ನಾರಾಯಣೀಯ**ದಲ್ಲಿ[1] ಈ ಅಂತಿಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದುದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಕಾಲದ ನಂತರ ಆದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನ ಮುಖವೊಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು-ನಾರಾಯಣರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಇನ್ನೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.[2] ಅದು ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

(4) ಪಾಷಂಡ ಮತಗಳು :

ಇಲ್ಲಿ 'ಪಾಷಂಡ' ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ, ವೇದಗಳಿಗೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು, ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂಥವು ಎಂದಷ್ಟೆ (ಪು. 5). ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು (ಪು. 36). ಶ್ರದ್ಧಾವಿಹೀನರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಋಗ್ವೇದದ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯಿತು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಜನಜಾಗೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಗೌತಮ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವಲ್ಲದ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪಂಥಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುವು ಎಂದು ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಕೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.[3] ಸುಮಾರು ಅದೇ ಸಮಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸಹ ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಜರುಗಳ ಆಸ್ಥಾನಗಳು ಪಾಷಂಡ ಮತಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[4] ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ

---

[1] xii. 334-51

[2] ಹೋಲಿಸಿ. Bhandarkar : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕೃತಿ. ಪು 13

[3] *Cambridge History of India* Vol. i. p. 150

[4] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ, ಮ. ಭಾ. xii. 218. 4-5

500 ರಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾಸ್ಕನೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು. ಅವನು ತನ್ನ **ನಿರುಕ್ತ**ದಲ್ಲಿ ಕೌತ್ಸ ಎಂಬುವನನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೇದವು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾದದ್ದು ಇಲ್ಲವೇ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧವನ್ನೊಳಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಟೀಕಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೌತ್ಸನ ವೇದವಿರೋಧೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಯಾಸ್ಕನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.[1] ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳೂ ಆಗಾಗ ನಾಸ್ತಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತವೆ.[2] ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣರ (ಪುರೋಹಿತರಲ್ಲದ ತಪಸ್ವಿಗಳು) ಆದರ್ಶಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಯೇ. ಅದು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆ ಕಾಲದ ದಾಖಲೆಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ. ಮೆಗಾಸ್ತನೀಸನಂತಹ ವಿದೇಶೀಯರೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[3]

ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆಯೇ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಹೊರಗೆ ಮೂಡಿದಂಥವು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪುರೋಹಿತರಲ್ಲದ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಇದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು.[4] ಅಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬಹುಶಃ ಅವರು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆ ಅಲ್ಪವೇನಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಹೀಗೆ, 'ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಕೀಳಾಗಿದ್ದ' ವಿದುರ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುವೇಳೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಜಗರ[5] ನಂಥವರೂ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಮರಣಾನಂತರ ಆತ್ಮವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನೂ ನಂಬಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಶ್ರಮಣರೂ ಇದ್ದರು ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯವು

---

[1] I. xv–xvi

[2] ಗೌ. ಧ. ಸೂ. xv. 15

[3] *Cambridge History af India*, Vol. i. pp. 419. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ. ಇದನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ : Prof. Winternitz : *Ascetic Literature in Ancient India* ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಪು. 1–2

[4] *Cambridge Historyof India*, Vol .I. pp. 421.2. ಹೋಲಿಸಿ Prof . Jacobi : SBE. Vol. XXII. p. xxxii

[5] xii. 179

ಒದಗಿಸುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಸದೃಶವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲೂ ಇದೆ.[2] ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತ (ಶಿಷ್ಟ) ವರ್ಗದ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಮುಖವೊಂದುಂಟು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪುರೋಹಿತರಾಗಿದ್ದವರ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಉನ್ನತ ಚಿಂತನಶೀಲ ವರ್ಗಗಳ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿತ್ತು.[3] ನಮಗೆ ಈಗ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವು ಸ್ಫಟಿಕಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಂತಹ[4] ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ (Scholastic) ಎಷ್ಟೇ ಅಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೂ ಅದು ಅಳಿಸಲಾರದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರು ಪುರೋಹಿತರೋ ಅಥವಾ ಇತರರೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ವಿಕಾಸದ ನಿದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತಾನೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ, ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ತತ್ವ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು (ಪು. 15). ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಉಂಟು. ಅನೇಕ 'ನಾಸ್ತಿಕ' ದೃಷ್ಟಿಗಳ

---

[1]ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : Oldenberg : *Buddha* (ಪು. 272–3) ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಯುತ್ತಕ ನಿಕಾಯದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ.

[2]ಹೋಲಿಸಿ : Keith : *Classical Sanskrit Literature*, pp. 11–12.

[3]ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೆಲವಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

[4]ಆ ಕೆಲವು 'ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಜೈನ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆ ತುಂಬ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ; ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಬಾಹಿರರಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಅವರ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆದು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. SBE. VoL. XLV. p. xxvii. ಹೋಲಿಸಿ Prof. Winternitz ; ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಕೃತಿ. ಪು. 1 ಮತ್ತು 18,

ಉಗಮಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಇವು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವೈದಿಕ ಬೋಧನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈತ್ರಿ ಬೆಳೆಸಿದುದೂ ಈ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ನಾಸ್ತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ವಾಹಿನಿಯಾಗಿತ್ತು; ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ವಿರಳವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ವಿವರವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಸಂಪಾದಕರು ಅದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರ ಕೈವಾಡ ಅದರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ತತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈಗ ದೊರಕುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಲ್ಲದ ಚಿಂತಕರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಬಹುಶಃ ಅವರಿಂದ ವಿರೂಪಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಸುರರೇ ಮುಂತಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದುವು ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಅಲ್ಲಿದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಕರ ಮಹಾಭಾರತ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. **ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು** ಆಗಲೇ ಅಂತಹ ಐದಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[2] ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥನಗಳೂ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥದೇ ವೈವಿಧ್ಯವಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಯದೃಚ್ಛಾ-ವಾದ' ಅಥವಾ 'ಅನಿಮಿತ್ತ-ವಾದ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ 'ಆಕಸ್ಮಿಕ ವಾದ' ಎಂಬುದೊಂದು ಮತ್ತು 'ಪ್ರಕೃತಿ ವಾದ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವಭಾವ-ವಾದ' ಎಂಬುದಿನ್ನೊಂದು. **ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು** ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅನಂತರದ ಕೃತಿಗಳೂ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ.[3] ಮೊದಲನೆಯದು, ಜಗತ್ತು ಅವ್ಯ

---

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಹ್ಲಾದರು (ಕ್ರಮವಾಗಿ xii. 224 ಮತ್ತು 222) ಅಸುರರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

[2] i. 2.

[3] ಹೋಲಿಸಿ: ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ i. 5. ನ್ಯಾ. ಸೂ. IV. i. 22–24ರಲ್ಲಿ ಅನಿಮಿತ್ತ-ವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ.

ವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಂಡರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರ ಪ್ರಕಾರ 'ವಸ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು ರೂಪಿಸಿದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ'.[1] ಅನಿಮಿತ್ತವಾದವು ಕಾರಣನಿಯಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವವಾದವು ಅದರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಅವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೇರಿದವೋ ಅದೇ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೇ ಅದರ ಕಥೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಯಮರಹಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಬಾಹ್ಯ ತತ್ವ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ–ನಿರ್ಧರಿತವೇ ಹೊರತು ಅನಿರ್ಧರಿತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನೂ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಆಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಅ–ನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಆಯಾಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವ ಹೊರಗಿನ ಕರ್ತೃವೂ ಅದನ್ನು ಹೇರಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಸ್ತವಾಂಶಕ್ಕೆ ನಾವು ಕುರುಡರಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತಲೆಹಾಕಬಲ್ಲೆವು ಎಂದೂ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ದಿವ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಯಾವುದೇ ಅತೀತ ಸತ್ವವು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಏಕಕಂಠದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಹಂಗನ್ನು ಅವೆರಡೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ತಲೆದೋರಿದ ಚಾರ್ವಾಕನ ಇಂದ್ರಿಯಜನಿತ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿಮಿತ್ತವಾದದಲ್ಲಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವೂ ಕೂಡ, ಬದುಕಿನ ಘಟನೆಗಳು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಸ್ವಭಾವವಾದವು ಒಮ್ಮೆ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಂಥ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇದೆ.[2] ಮಹಾಭಾರತ

---

[1]ಸ್ವಭಾವ–ಭಾವಿನೋ ಭಾವಾನ್. ಮ. ಭಾ. xii. 222,27. ಶ್ಲೋಕ 15ರ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿ.

[2]ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ. I. i. 2 ಬೃ.ಉ.ವಾ. I.iv. 1487.

ವಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ, ಹಲವು ಸಲ ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[1] ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅದರ ವಾಸ್ತವವಾದೀ ಲಕ್ಷಣ. ಅದಕ್ಕೂ 'ಅದೃಷ್ಟವಾದ'ಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ.[2] ಈ ಲಕ್ಷಣ ದಿಂದಾಗಿ ಅದು ಒಂದು ಕಡೆ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕತೆ ಯಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗು ತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು 'ಲೋಕಾಯತ' (ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು) ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕರೆದಿದೆ. ಅದರ ಬೋಧನೆಯ ಈ ವಾಸ್ತವವಾದೀ ಲಕ್ಷಣ–ಅದರ ಲೌಕಿಕ ತತ್ವ–ವೇ 'ಲೋಕಾಯತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೂಲಾರ್ಥವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾಂತರ ಪಡೆಯುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಬದುಕಿರುವ ವರೆಗೂ ಜೀವವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ.[3] ಅಮರವಾದ ಆತ್ಮ ವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತದೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿ ರುವ ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಮರಣವು ಜೀವಿಗಳ ಅಂತಿಮಗತಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.[4] ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಂತಹ ಅತೀತ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗುರಿ. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅನುಮಿತವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಂಬಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.[5] ಭೌತ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತಿಮ ಮೂಲವು

---

[1]ಉದಾ. xii, 179, 222 ಮತ್ತು 224.

[2]ಮಹಾಭಾರತ xii· 213· 11ರ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನೀಲಕಂಠರು ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

[3]ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೋಡಿ, B.P. ಪು. 135. ಹೋಲಿಸಿ : ಕ. ಉ. (I.i· 20 ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ). ಅಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆತ್ಮ ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದಲ್ಲ, ದೇಹವು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು (ಪ್ರೇತೇ). ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ SAS· P. 175

[4]ಭೂತಾನಾಂ ನಿಧನಂ ನಿಷ್ಠಾ ಶ್ರೋತಸಾಮಿವ ಸಾಗರಃ 224.9. ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾಮಂ. ಪು. 467.

[5]ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ (ಶ್ಲೋ. 50)ದ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಗುಣ ರತ್ನನು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ: ಅನ್ಯೇ ಪುನರಾಹುಃ : ಮೂಲತಃ ಕರ್ಮೈವ ನಾಸ್ತಿ; ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧಃ ಸರ್ವೋಪ್ಯಯಂ ಜಗತ್–ಪ್ರಪಂಚ ಇತಿ. 'ಇತರರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ'. ಹೋಲಿಸಿ :ಶ್ಲೋ.ವಾ. p.166.

ಆ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ, ಏಕವೇ ಅನೇಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಆಧಾರಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿದೇಹದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[1] ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅದರಲ್ಲೇ,[2] ಪಂಚಭೂತಗಳೇ ಅಂತಿಮವಾದುವುಗಳೆಂದು ಸ್ವಭಾವವಾದದ ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಂತಿಮ ಮೂಲವು ಒಂದೇ ಒಂದು. ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನಂತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು".[3]

ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಂತನಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರತತ್ವವಾದದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರ ಮಾರ್ಪಾಟು ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅದು. ಆ ಮಾರ್ಪಾಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಪ್ರಭಾವ. ಅದರ ಗುರಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ. ಅದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪರತತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು, ಭೌತವಸ್ತು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷನನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವು ಅನೇಕ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಫಲಿತವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಪರತತ್ವವು—ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಗವಂತ—ಪರಮವಾದುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಆ ಪರಮ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ಪರತತ್ವಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಸಮಸ್ತ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ತೀವ್ರವಾದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂಥದು. ಎರಡನೆಯದು, ಅಥವಾ ಅದರ ಜನ್ಯಗಳು, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದ ವಸ್ತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡರ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವುದು. ಈ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಆ ತಾರತಮ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

---

[1] 224.17.

[2] 232. 19 ಸ್ವಭಾವಂ ಭೂತಚಿಂತಕಾಃ. ಆದರೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

[3] 226. 26 ಮತ್ತು 31

ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪರತತ್ವವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ, ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೇ ಸಗ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ.[1] ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮಗಳ ಪರಿಗಣನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಕ್ಕಿಂತ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗತ್ಯ ವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಭೌತವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಂಟು. ಒಂದು ವಿಶ್ವ ಶಕ್ತಿಯು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪರ ತತ್ವವಾದವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಚೇತನದ ಜೊತೆಗೆ ಜಡವಸ್ತುವೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ದ್ವೈತಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಲಕ್ಷಣಗಳಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅದು ಪೂರ್ಣರೂಪ ತಳೆದಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯವೇ ಎಂದು ಗಾರ್ಬ್ (Garbe) ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[2] ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸುವಂತೆ, ಅದು ಆದಿಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಉತ್ತಮವೆಂದು ತೋರು ತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರವಾದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ ಬಹು ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಡೆದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಕಾಯಬೇಕು. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು: ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವೊಂದು ಜೊತೆಗೂಡಿದ್ದು, ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿ. ಕವೂ ಅಲ್ಲದ ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರವಾಹವೊಂದರ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಆಸ್ತಿಕ್ಯದಂತೆಯೇ ತನ್ನದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಅದನ್ನು "ತೀರಾ ವಾಮಪಂಥ" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತಳೆದ ಮಧ್ಯಮ ಪಂಥವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಆಸ್ತಿಕ್ಯವೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ: ಮ. ಭಾ. xii. 314, 12; ಭಗವದ್ಗೀತಾ iii. 27, ix. 10, xiii. 19, 20 ಮತ್ತು 29

[2]Prof. Keith: The *Samkhya System*, p. 46 ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.[1] ಆಸ್ತಿಕ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ.[2]

II

ಆ ಯುಗದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಜೀವನದ ಗುರಿಯನ್ನು ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದ ಸಾಧನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಅದೇ ರೀತಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಧನಮಾರ್ಗಗಳು ಮೂರು: (1) ಕರ್ಮ (2) ಯೋಗ (3) ಭಕ್ತಿ. ಮೇಲೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೊದಲ ಮೂರರೊಂದಿಗೆ ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ತೋರಿಸಬಹುದು.

1. **ಕರ್ಮ**: ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು, ಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿದ, ಅನಂತರ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಗೊಳಿಸಿದ ಯಜ್ಞವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಪವಿತ್ರತೆ ಪಡೆದಿದ್ದ ಕೆಲವು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಹಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು.[3] ಏಕೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಪಥವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಿಯಮವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ವಸಿಷ್ಠರ ಈ ವಾಕ್ಯದಂಥ ಸೂಕ್ತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ: "ಯಾವನ ನಡವಳಿಕೆಯು ಹೀನವಾಗಿದೆಯೋ, ಯಾವನು ಸತ್ಪಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅವನನ್ನು ವೇದವಾಗಲಿ ಯಜ್ಞವಾಗಲಿ ದಾನವಾಗಲಿ

---

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ನೋಡಿ.

[2] ನೋಡಿ: II. i. 1. ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಂಥದು. ವೇದವು ಆಧಾರವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಪಿಲಸ್ಮೃತಿಯಂಥದು. ಕೆಲವು ಶಿಷ್ಟರು ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

[3] ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು, ಅದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬಳಕೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದೇ ಶೀಲಶುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರ ಮೂಲ.

ರಕ್ಷಿಸಲಾರದು."[1] ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಪಸ್ತಂಬನ ಈ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು : "ಅವನು ಸೌಮ್ಯ, ಶಾಂತ. ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆತ್ಮ-ಸಂಯಮ ಅವನದು. ಅವನು ವಿನೀತ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯಶಾಲಿ. ಅವನು ಆಲಸ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಕೋಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ."[2] ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗೌತಮನು 'ಆತ್ಮಗುಣ ಅಥವಾ ಅಂತರಂಗದ ಸದ್ಗುಣಗಳು' ಎಂದು ತಾನೇ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವ ಮುಂದಿನವನ್ನೂ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಸರ್ವರಲ್ಲೂ ದಯೆ ತೋರಿಸುವುದು, ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ನಿರಸೂಯೆ, ಪರಿಶುದ್ಧತೆ, ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ, ಪ್ರಸನ್ನತೆ, ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿ. ಬರಿಯ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಿಂತ ಇವಕ್ಕೆ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಗೌತಮ.[3] ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳೂ (i) ಮಾಡಬಹುದಾದವು, 'ಅನುಜ್ಞಾತ' ಅಥವಾ 'ಐಚ್ಛಿಕ' (ಕಾಮ್ಯ). ಅವುಗಳಗುರಿ ಸ್ವರ್ಗಲಾಭವೇ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಫಲಗಳು. (ii) ಮಾಡಬಾರದವು (ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಪ್ರಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಿದ್ಧ. (iii) ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದವು 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಅನಿವಾರ್ಯ' ಕರ್ಮಗಳು (ನಿತ್ಯ). ಸಮಾಜದ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಿಗೂ, ಕಳೆದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೂ ಉಚಿತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇವು (ಪು. 73). ಈ ವಿವಿಧ ಕರ್ಮಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒಂದೆರಡು ತತ್ವಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಸಾವಿನ ನಂತರವೂ ಆತ್ಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಇಡೀ ಅನುಷ್ಠಾನ ನಿಯಮಾವಳಿಯು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಜನ್ಮವು, ಸಾರತಃ, ಬರಲಿರುವ ಜನ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಿದ್ಧತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ.[4] ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಏನೇ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದರ ಸಾಧನ ಮೌಲ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟ

---

[1] ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರ vi. 2 ಮತ್ತು 6. ನೋಡಿ. E. I. p. 90

[2] ಆ. ಧ. ಸೂ. I. iii. 17–24

[3] ಗೌ. ಧ. ಸೂ. viii. 20–23

[4] ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ ಮೃತ್ಯು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜನ್ಮ ಎಂಬುದು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಕಾಲದಂತೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಸಾವು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಸುಖಜೀವನಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಜನ್ಮದಂತೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾವಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ.—ಮೆಗಾಸ್ತನೀಸ್. ನೋಡಿ : *Cambridge History of India*, Vol. I. p. 419

ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆತ್ಮದ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಸದ್ಯದ (ತಾತ್ಕಾಲಿಕ) ಇಂದ್ರಿಯಭೋಗಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂಯಮ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಯಮದಿಂದ ಹಲವು ಸದ್ಗುಣಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಸಾಧಕನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮ ಇದು : "ನೋಟ ದೂರಕ್ಕಿರಲಿ, ಹತ್ತಿರಕ್ಕಲ್ಲ ; ನೋಟವು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದುದರ ಕಡೆಗಿರಲಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದುದರತ್ತ ಅಲ್ಲ".[1] ಇದರ ಫಲವಾಗಿ, ವಾಸನೆಗಳಿಂದಲೂ ರಾಗ–ದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಬದುಕು ಹೋಗಿ ತಪಸ್ಸಿನ ಬದುಕು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಯ ಗುರಿ ಆಸೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಲ್ಯಾಣದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಅದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಮರಣೋತ್ತರದ ಸ್ವಾರ್ಥ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಿತುಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಗುರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹುಡುಕುವುದನ್ನು, ತಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ನಿಜವಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಖಚಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು ಅಥವಾ ಮಾನವಮೌಲ್ಯಗಳು–ಅಕ್ಷರಶಃ ಅದರರ್ಥ 'ಮಾನವನ ಗುರಿಗಳು'–ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅವು ಮೂರು (ತ್ರಿವರ್ಗ)[2] : ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮ. ಇಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸೇರಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸ್ಥಾನ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಧನಸಂಪಾದನೆಯೇ ಅರ್ಥ. ಇಹಜೀವನದ ಭೋಗವೇ ಕಾಮ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಧರ್ಮ. ಮೊದಲಿನೆರಡನ್ನೂ ಸಾಧುವಾದುವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಗುರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳೂ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲೂ ಪರದಲ್ಲೂ[3] ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ–ಬಹು ಸೊಗಸಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ–ಈ ಸೂತ್ರಗಳು 'ಆಶಾಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ'ಕ್ಕೂ 'ನಿತ್ಯವಾದುದರ ಪರಿಪೂರ್ಣ ನೋಟ'ಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ.[4] ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಆರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು ಧರ್ಮವೇ.[5] ತಪ್ಪದೆ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗಿರುವವನು

---

[1] ಧರ್ಮಸೂತ್ರ. x. 30; xxx.1 ನೋಡಿ : E. I. pp. 91–2.

[2] ಗೌ. ಧ. ಸೂ. IX. 48.

[3] ಆ. ಧ. ಸೂ. II. xx 22–23.

[4] ಪ್ರೊ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ : *The Hindu View of Life* p. 79.

[5] ಗೌ. ಧ. ಸೂ. ix. 49 ; ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xxiv. 23.

ಲೌಕಿಕ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಆಪಸ್ತಂಬ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಸಾಧನೆಯೇ ಪರಮ ಗುರಿ.[1] ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮದ ಭಾವನೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯ. ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಋತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ ಪದ ಧರ್ಮ. ಅದರ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥ 'ಯಾವುದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು'. ಎಂದರೆ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಆಳುವ ತತ್ತ್ವ, ಅಥವಾ ನಿಯಮ. ಪ್ರಕೃತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಲೌಕಿಕ, ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಇದು ಸರಿ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಜೀವನವಿಧಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಕಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅದು ಹೀಗೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ವಿಭಿನ್ನಾರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಮುಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಫಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನೈತಿಕ ಪರಿಶುದ್ಧಿಯು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಈ ಭಾವನೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಜನರಿಗೆ ಅವರವರ ಅರ್ಹತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪುರಸ್ಕಾರವನ್ನೋ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೋ ಹಂಚುವ ಮೃತ್ಯು ದೇವತೆಯಾದ ಯಮನೂ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಾಯಿತು. ಧರ್ಮ ಯಾವುದು, ಅಧರ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಜನಿತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಸುಮಾರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ವಿಧಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ.[2] ಮೇಲಿನಿಂದ ಬಂದ ಆಜ್ಞೆ ಎಂದು ಆ ಪದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ್ದು. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ದಾರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ದೈವಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಪಸ್ತಂಬವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ: "ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳು 'ನಾವು ಇಂಥವು ಅಂಥವು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಸುಳಿಯುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ"[3]. ಅನುಭವಜನ್ಯ ವಿವೇಚನೆಗಳೇ ಎಲ್ಲಿ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಂಥ ನಿಯಮಾವಳಿಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಿವೇಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಷ್ಟೆ ಅಗತ್ಯ.

---

[1] ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xx. 3–4.

[2] ಹೋಲಿಸಿ. ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xxiii. 6

[3] ಆ. ಧ. ಸೂ. I. xx. 6

2. **ಯೋಗ** : ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಯೋಕ್ (yoke) ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾತಿಪದ ಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು. ಅದರ ಅರ್ಥ 'ನೊಗಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಆತ್ಮ ವಿಜಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[1] ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಯೋಗವೂ ಒಂದೇ (ಪು. 76). ಪರತತ್ವವಾದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮೊದಲು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಏಕತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕಶ್ರದ್ಧೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ಅನಂತರವೇ ಯೌಗಿಕಧ್ಯಾನವು ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಯೋಗಕ್ಕೂ 'ಸ್ವ–ಸಂಮೋಹನ' (self–hypnosis) ಮುಂತಾದ ಕೃತ್ರಿಮ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುಭವೂ ಆನಂದಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ರಸಾನುಭೂತಿ'ಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಹೀಗೆ ಯೋಗವು ನಿಜವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹವರ್ತಿಯೂ ಸಹಾಯಕವೂ ಆದದ್ದು. ಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಇವೆ.[3] ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಸಾಧನವು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅನುಕೂಲ. ಆದರೂ ಮುಂದಿನ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮುನ್ನ ಗಮನಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಇದು : ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವು

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಆ. ಧ. ಸೂ. II. xxvi. 14. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ತಪಸ್ವಿಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗ ಧರ್ಮಪರ, ಇನ್ನೊಂದು ಅಭಿಚಾರಪರ. ಅವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಧರ್ಮಶೀಲ' ಮತ್ತು 'ಅಧರ್ಮಶೀಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

[2]ನೋಡಿ : P. U. p. 383

[3]ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶದ ಅಗತ್ಯ ತೀರ ಕಡಮೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೂ ವೈದಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ಕುರುಡು ಕುರುಡಾಗಿ ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುಣ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೋಲಿಸಿ : ಗೌ. ಧ. ಸೂ. xv. 28; ಛಾಂ. ಉ. I. i. 10

ದಿಲ್ಲ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆಗ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಯೋಗದ ಇತರ ರೂಪಗಳ ಮಾತು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಹಳೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಕಠೋಪನಿ-ಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದರೊಡನೆ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯೂ ಅಗತ್ಯ ಎಂದೇ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[1]

3. **ಭಕ್ತಿ** : ಇದು 'ಪ್ರೇಮಪೂರಿತ ನಿಷ್ಠೆ'. ಏಕೈಕ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈಶ್ವರವಾದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುರೂಪವಾದದ್ದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯುಂಟು.[2] ಯೋಗವಾದರೋ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಭಕ್ತರು ಪರಸ್ಪರ ಕಲೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಇತರ ಭಕ್ತರ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆನಂದಾತಿಶಯವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಗಳಾದರೋ ದೇವರು ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕಾಂತ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಅವರ ಗುರಿ. ಯೋಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ. ಭಕ್ತಿಯಾದರೋ ಭಾವಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಪ್ರೇಮವೆಂಬ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥವು ಉಗಮವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ.[3] ಕೆಲವರು ಅದರ ಉಗಮ ಕ್ರೈಸ್ತಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ, ವಿದೇಶೀಮೂಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪದವು 'ಆಶ್ರಯಿಸು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ದೇವತೆಯೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ಈ ಮನೋಭಾವವು ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವರುಣನ ಬಗೆಗೆ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು 'ತಂದೆ' ಎಂಬಂತಹ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಉಪಾಸಕನು ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧದ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯ ಸೂಕ್ತವೇ ಅಂಥ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದೆ : 'ಓ ಅಗ್ನಿಯೆ, ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ನೀನು ನಮಗೆ ಸುಲಭಗಮ್ಯನಾಗು !' ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪರಮೋನ್ನತವಾದುದು

---

[1] I. ii. 24

[2] ಹೋಲಿಸಿ. ಭಗವದ್ಗೀತಾ. x. 9

[3] ನೋಡಿ ಭಂಡಾರ್ಕರ್ : *Vaisnavism, Saivism etc.* pp. 28–30.

ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದುದರಲ್ಲೂ ಅಂಥದೇ ಪ್ರೇಮದ ಭಾವನೆ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯ ಫಲವಾದ ದೈವಿಕ ನೆರವು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುವುದು[1] ಬಹುಶಃ ಇದನ್ನು ಕುರಿತೇ ಇರಬಹುದು. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ **ಗುರುವಿನ**[2] ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಭಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಹರಿದು ಬರುವ ಪಾತ್ರವೇ ಗುರು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ವೈಯಾಕರಣ ಪಾಣಿನಿಯು (ಕ್ರಿ.ಪೂ. 350) ಈ ಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥ 'ಪ್ರೇಮಪೂರ್ಣ ಉಪಾಸನೆಯ ವಸ್ತು'.[3] ಹೀಗೆ, ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆ (ಪ್ರಸಾದ) ಇವು ಕ್ರೈಸ್ತ ಯುಗಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಂಚಿನಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು–ಕೃಷ್ಣನೇ ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದವನು. ಆದರೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಿವನನ್ನು (ಭಕ್ತಾನುಕಂಪಿನ್) 'ಭಕ್ತರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪವುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4]

ಈ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದದ್ದು ಯೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಅದೂ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿಯೇ ಹೊರತು, ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದರೆ ಅವರ ಆದರ್ಶ ಪುರುಷ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಅರ್ಧಪಾಲು ದೇವತೆಯಾದ ಒಬ್ಬ ಋಷಿ ಅಲ್ಲ,[5] ಜಗತ್ತನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಯೋಗಿ. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕನಂತೆ ತೋರುವ ಪ್ರಹ್ಲಾದನು 'ತತ್ವನಿಷ್ಠನೆಂದು' (ಸಮಯೇರತಮ್) ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[6] ಆದರೆ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗುರುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಮೊದಲೇ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದಂತೆ, ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

---

[1] I. ii. 20 ಮತ್ತು 23

[2] vi. 23

[3] IV. iii. 95

[4] ಮ. ಭಾ. xii. 284, 167

[5] ಪ್ರೊ. ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಸ್, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಪು. 3

[6] xii. 222. 4

ಅವರು ವಿಧಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೈತಿಕವಾದದ್ದು. ಈ ಅವಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಭಾಗದ ವಿವಿಧ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ತುಂಬ ಅಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ವಿಧಿಸಿದ ನೈತಿಕ ಸಾಧನೆಯೇನು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಅದರ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ವೀರವ್ರತಿಯ ಉಗ್ರ ಕಠೋರತೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವರ್ಜನೆಯೇ ಅದರ ವ್ರತ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಅನಿಷ್ಟಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಬಯಕೆಗಳಿಂದ ಮಾನವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು. ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನಿರಾಶಾವಾದವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ[1] ಲೌಕಿಕ ಸೌಖ್ಯವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರವೋ ಅಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರೇಯೋನಿಂದೆ (cynicism) ಯಿಂದಲೂ ಇದು ತೀರ ದೂರವಾದದ್ದು.

ಈ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು, ಅದರಲ್ಲೂ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೇ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಅಜಗರನನ್ನು ಮುನಿ[2] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ ಇದ್ದದ್ದು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದ ಸಮಂಗನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಆಶಾಮೋಹಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ನೋವು ಹಿಂಸೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಾನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.'[3] ಈ ಅವಧಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನಯೋಗ್ಯ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿಕರ ನಡುವೆಯಂತೂ ಅದು ಹಾಗಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲು ಕೂಡ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾದ ಇನ್ನೊಂದೇ ಒಂದು ಆಶ್ರಮವೆಂದರೆ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ. ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸಗಳು ಇದ್ದದ್ದು ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಅನರ್ಹರಾಗಿದ್ದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಅವರ ಭಾವನೆ. ಬಹುಶಃ ಇದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ದೃಷ್ಟಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಇರುವುದು.[4] ಸಂನ್ಯಾಸವು ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಘಟ್ಟ ಎಂದು

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ. xii. 179. 18. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

[2] xii. 179. 2

[3] ಮ. ಭಾ. xii. 292. 19

[4] ಗೌ. ಧ. ಸೂ. iii. 36

ಒಪ್ಪುವ ಆಸ್ತಿಕರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅದು ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೊಸದಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ. ಅಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಕ್ರಿಯಾಪೂರ್ಣ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಆಚರಿಸಬೇಕು, ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕು ಎಂದು ಅದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧ್ಯಾನನಿರತನಾಗುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞದ ಕರ್ಮಗಳ ಬದುಕಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂದು ಅದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಸಾಧನದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ತ್ರಿವರ್ಗದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು (ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುಣ್ಯ) ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಸತ್ತನಂತರ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಬದುಕಿನ ಗುರಿ. ಮೋಕ್ಷವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರ ಪ್ರಕಾರ, ಆ ಗುರಿ ಒಂದಲ್ಲ, ಹಲವು. ಪರತತ್ವವಾದದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈಶ್ವರವಾದದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕೆಲವು ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸಂಸಾರದ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಗುರಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥ 'ನಂದಿಸಿಬಿಡುವುದು' ಎಂದು. ಅದರ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೇಗೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಆದರ್ಶವಂತೂ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಗರ ಮತ್ತು ಅರಿಷ್ಟನೇಮಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಮನುಸ್ಮೃತಿ, vi. 35. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಅಡಚಣೆಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾದದ್ದು ಬಹಳ ಕಾಲದ ನಂತರ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಏಕೈಕ ಒರೆಗಲ್ಲು ವೈರಾಗ್ಯ. ಅದು ಯಾವನಿಗಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಉಂಟು. ಹೋಲಿಸಿ : ಯದಹರೇವ ವಿರಜೇತ್ ತದಹರೇವ ಪ್ರವ್ರಜೇತ್ : ಜಾಬಾಲ ಉಪನಿಷತ್. 4. ಪು. ಸಂಖ್ಯೆ 10 ರಲ್ಲಿಯ 3ನೇ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿ.

ಸಂವಾದವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು[1], ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ವೀತರಾಗಪ್ರಶಾಂತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಪಲ್ಲವಿ "ಅಂಥವನೇ ಮುಕ್ತ" ಎಂದು. ಅದ್ವೈತವೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಆಸ್ತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಈ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ನಾಸ್ತಿಕ ವಲಯಗಳೇ ಇದರ ಮೂಲ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶ್ವದ ಬಗೆಗೆ ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದ್ವೈತವೂ ಒಪ್ಪಿದೆ. ಮರಣಾನಂತರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ವಭಾವವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಾದವು ಮುಂದೆ ಒಂದು ಜೀವನವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆದರ್ಶವು ಈ ಜೀವನದ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಒಳಗೇ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅದು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಸಹಜವೇ. ಆದರೆ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆತುಹೋದದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.[2]

---

[1] xii. 288. ಶ್ಲೋ. 25ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ.

[2] ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ : ಆ. ಧ. ಸೂ. II. xxi. 14–16

ಅಧ್ಯಾಯ : ನಾಲ್ಕು

ಭಗವದ್ಗೀತೆ

ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಕೃತಿ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದು ಅಪಾರವಾದ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗಂತೂ ಅದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಅದು ಈ ಅಸದೃಶವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕ. ಗೀತೆಯು ಅನೇಕ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರನ್ನು ಆನಂದಪರವಶರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮೋಹಕವಾದುವು. ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭ ಎಂಥದೆಂದರೆ, ಒಂದು ದೇಶದ ಭವಿಷ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇಡೀ ಧರ್ಮದ ಭವಿಷ್ಯವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು. ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿ ಸರಳ ಮತ್ತು ಮನಮೋಹಕ. ಅದು ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೃತಿಗೆ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮಹತ್ತಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಅದರ ರೂಪ-ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನೀಡುವ ಮಹಾಸಂದೇಶವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುವ ಅದರ ಬೋಧನೆಯ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅನನ್ಯಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಮನೋಭಾವ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. "ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ ಯಾವುದೇ ದೇವತೆಯನ್ನು ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನ ಆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ". "ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವವರೂ (ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಯಾದರೂ) ನನ್ನನ್ನೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ"[1]. ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಆಗುವಂತೆ, 'ಒಬ್ಬನ ದೇವರು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ದೆವ್ವ' ಎಂಬಂಥ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೇ ಅಸಂಸ್ಕೃತವೂ ದೋಷಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರಲಿ, ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೂ ದೇವತ್ವದ ಒಂದು ಮುಖ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪೂಜಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಪೂಜಿಸುವವನು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಯಾವ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ತಿರುಗುತ್ತಾನೋ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾವನೆ. ಹಿಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಈ ಮನೋ

---

[1] vii. 21–22 ; ix. 23. ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ ; iv. 11

ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಗೀತೆಗೆ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಚುರವಾಗತೊಡಗಿದ ದಿನದಿಂದಲೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ವಿಶ್ವಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದವರು ಇದರ ಕರ್ತೃವಾದ ವ್ಯಾಸರು ಎಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ನೀತಿ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಗಹನವೂ ಆದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ವಿಶಾಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಆಗಲೇ ಅವುಗಳಿಗೂ ಮಾನವನ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾವಗೋಚರವಾದ ಪ್ರವಚನದ ಮೂಲಕ ಮಾಡದೆ, ನೈತಿಕ ಉಭಯಸಂಕಟದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿಧಾನವು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ವ್ಯಂಜಕತ್ವದಿಂದ ಉಪದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಶಾಲಗೊಳಿಸಿ ಅದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಇದೆಲ್ಲದರ ಅರ್ಥ ಈ ಕೃತಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಹು ದೂರ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇದು. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸಾರಭೂತವಾದ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ರಚಿತವಾಗಲು ಕಾರಣ ಇದೇ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಭಾಗಶಃ ಕಾರಣ ಇದು :—ಮಾನವನು ಆತ್ಮಸಂಯಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅಂತರಂಗದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ ; ಹಾಗೆ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾನವನಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ; ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥವೂ ಆಗಿದೆ. ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವು ನೈತಿಕ ಬೋಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮಾತ್ರ. ಅಂತಿಮವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ. ಹಿನ್ನಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಇದೇ. ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ರದ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನ,

ಎಂದರೆ ಅದರ ಅನುಷ್ಠೇಯ ಬೋಧನೆ, ವಿಶದವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಈ ಬೋಧನೆಯು ಉದಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೇ ಮರೆತು, ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ನೀತಿಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಕಾಣಲು ಅವರು ಹೊರಟದ್ದು. ಅದೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನೀತಿನಿಯಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಾಳಲು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಸಮಗ್ರ ನೀತಿತತ್ವವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತೆ, ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ನೈತಿಕಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಆ ಉಪದೇಶದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ಮಿಶ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಗೀತೆಯೂ ಆ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಆಶಯವು ಅದರ ಅನುಷ್ಠೇಯವಾದ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕೃತಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದು ಕ್ರಿ. ಪೂ. 200ಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈಗ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಗೆ ಸೇರುವ ಕಾಲ ಇದು.

I

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನುಷ್ಠೇಯ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಹತಾಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಯುದ್ಧ ಬೇಡ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮವೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಬೋಧನೆಯ ಸಾರ ಎಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶ ಕರ್ಮಶೀಲತೆ, ಅಥವಾ ಗೀತೆಯ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುವುದಾದರೆ, ಕರ್ಮಯೋಗ. ಈ ಮಾತಿನ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅಂಶಗಳಾದ ಎರಡು

ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕರ್ಮ ಎನ್ನುವುದರ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥ 'ಮಾಡಿದುದು', 'ಕೃತ' (ಕಾರ್ಯ, ಕೆಲಸ) ಎಂದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಲ ಈ ಪದವು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.[1] ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ-ಕರ್ಮವಾದ ಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗಿತ್ತು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ[2] ಅದರ ಪ್ರಚಲಿತ ಅರ್ಥ ಇದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ-ವರ್ಗಗಳ ಜನರು[3] ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ರೂಢಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಧಿಸಿದ್ದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು, ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳು ಎಂದು.[4] ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಪೂಜೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮುಂತಾದ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ[5] ಕರ್ಮಗಳು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಅದು. **ಯೋಗ** ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ 'ನೊಗಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವುದು' (ಪು. 113) ಅಥವಾ 'ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು'. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ತಳೆಯುವ ನಿಷ್ಠೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಬಯಕೆ ಇರುವುದು. ಅದನ್ನು ಆ ಕರ್ಮಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಅಥವಾ ಫಲ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ತಿಳಿದು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿರುವ ಬಯಕೆ, ತನ್ನ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವಾದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಕಪಟಿಗಳಾದ ದಾಯಾದಿಗಳ ಕೈಗೆ ಹೋಗಿರುವ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ iii. 5 ; v. 8–9

[2]ನೋಡಿ iii. 14–15 ; xviii. 3

[3]ಹೋಲಿಸಿ : iv. 15 (ಪೂರ್ವೈಃ ಪೂರ್ವತರಂ ಕೃತಮ್) ಮತ್ತು xviii.41. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

[4]ವರ್ಣಧರ್ಮ ಎಂಬುದರ ಸಹಚರಿಯಾದ ಆಶ್ರಮ.ಧರ್ಮ ಎಂಬುದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ

[5]ಹೋಲಿಸಿ ; xii.10

ವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಫಲಶ್ರದ್ಧೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು, ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧವು, ಪೂರ್ವ-ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಗುರಿಗೆ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕಾದರೋ ಕರ್ಮವು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗದೆ ಗುರಿಯೇ ಆಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಕರ್ಮಫಲದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಮುನ್ನವೂ, ಆಚರಿಸುವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಿತ್ತೆಸೆಯಬೇಕು. ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದು. ಇದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಲ ಹೇಳಿದರೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ದಣಿವೇ ಇಲ್ಲ. 'ನಿನ್ನ ಸಂಬಂಧವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮದೊಂದಿಗೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಥಾ ಅದರ ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲ.'[1] ನಾವು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮದ ಹಿಂದೆಯೇ ಒಂದು ಫಲವು ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ಅವನ **ಗುರಿ** ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹು ಸರಳ. ಆ ಗುರಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಯಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಗುರಿಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದು. ಆಸೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬಿಟ್ಟದ್ದೇ ಆದರೆ, ಯಾವುದು ಸರಿಯೋ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿಸಬಹುದು. ಸರಿಯಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಶಸ್ವಿಗಳಾದರೂ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧುವಾದ ಕಾತರತೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಸದಾಚಾರದಿಂದ.ಸರಿಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಹುದು.ಒಂದು ಕಡೆ[2] ಯೋಗ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಚಿತ್ತದ ಸಮತೆ' (ಸಮತ್ವಮ್) ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ, ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ರೂಢಿಯಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಎರಡು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು–ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿವೃತ್ತಿ, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ–ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. 117). ನಿವೃತ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮ

[1] ii. 47.

[2] ii. 48.

ಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತರಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಹೊರೆ ಹೊಣೆಗಳನ್ನೂ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ವಾರ್ಥದ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರದೂಡಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರು, ಆತ್ಮವು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ, ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಅಂತಃಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಅವರು ಬಯಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಒಳಿತನ್ನೇ. ಭವಿಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತಾಳಿದ್ದುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ-ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಅಪಾಯದಿಂದ ಅವರು ಪಾರಾದರು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದುದು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅಂಥದೇ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ವಾರ್ಥ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಾರಲೌಕಿಕವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟೇ ಗಮನವನ್ನು ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಇತರರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಋಣಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆಯೇ ಇತರರೂ ತಮಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಕೇಳುವ ಹಕ್ಕು ತಮಗುಂಟೆಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಅವರಿಗೆ ಎಟುಕದಾಯಿತು (ಪು. 12). ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಎರಡರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ಸುವರ್ಣಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಅಂಥ ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯದ ಭಾವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಆಟಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದು ಎರಡು ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸದೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳಿಸಿ ಉದಾತ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವೈರಾಗ್ಯವು ಬೋಧಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಾತ್ಸಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಅದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗೀತೆಯು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದನ್ನಲ್ಲ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದನ್ನು, ಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನಲ್ಲ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು.

ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿರುವ ಅರ್ಜುನ ಈ ಹಳೆಯ ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದವನು, ಎರಡನೆಯದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ

ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಕಾಲ್ತೆಗೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ದಿಢೀರನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧಕನಾಗುವವನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ ವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಆ ಆದರ್ಶದ ನಿಯಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧತೆ ತೀರ ಅಲ್ಪ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಯೋಚನೆ. ಅವನ ವೈರಾಗ್ಯವು ಮೂಡಿರುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಬೋಧೆ ಯಿಂದಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಬಂಧುಬಾಂಧವರ ಮೇಲಣ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೇರಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಸ್ವಜನರಿಗೂ ಇತರರಿಗೂ ಅವನು ಭೇದಮಾಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿರಲು ಅವನು ಕೊಡುವ ನೆವವನ್ನು—ಗೀತಾ ರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ—ನೋಡಿದರೆ, ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅವನಿಗಿರುವ ಆಸಕ್ತಿ ಕೇವಲ ಗೌಣವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಆರಂಭದ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ[2] ಇದು ಗೊತ್ತಾ ಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಅವನಿಗಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಶೂನ್ಯತೆಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಕಾರಣ ಒಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಾನಿರು ವುದನ್ನು ಅವನು ಹಠಾತ್ತನೆ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಔದಾಸೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮೂಡಿದುದಲ್ಲ. ಅದು ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ. ಆ ಕ್ಷಣದ ಬಲಕ್ಕೆ ಶರಣಾದದ್ದರ ಫಲ. ಅರ್ಜುನನ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೇ ತಿಳಿಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾರಣವೂ ಒಂದುಂಟು. ಅದು ತಾನು ಕೊನೆಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋದರೂ ಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಯ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವಂತೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಹೃದಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ರಾಗವೇ ಹೊರತು ವಿರಾಗವಲ್ಲ.[3] ಇನ್ನೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ನಿಷ್ಕರ್ಮ ಮನೋವೃತ್ತಿ ತಾಳುವುದು ಲೌಕಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲ್ಲ. ತಾನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ತನಗಾಗಿಯಲ್ಲ, ತನ್ನ ಕುಟುಂಬ, ಕುಲ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ರಾಜನಿಗಾಗಿ, ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಒದಗಿದೆ, ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಕೈಲಾದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲು ಬದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವನು ಅರಿಯ ಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗಿರುವುದು ನಿಜವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದರ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : i. 31 ; ii. 6

[2] ಹೋಲಿಸಿ : i. 33

[3] ii. 3

ಕಡೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಖೇದ, ವಿಷಾದ.[1] ಅವನನ್ನು ಖೇದವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಂಶಯವೂ ಆವರಿಸಿದೆ. ಮುಕ್ತತೆಯಿಂದ ಬರುವ ವಿಜಯೋತ್ಸಾಹವೇ ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಫಲ. ದುಃಖಸಂದೇಹಗಳು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ದುಃಖಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವ ಸಂಕುಚಿತ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಕಾಡಿನ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಸಂಕಟಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬೋಧನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಈಶೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಪು. 70) ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಭಾವನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸದಲ್ಲ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಸ್ವೀಕೃತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯು ಮನಮುಟ್ಟುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು. ಮುಂದೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಯಾವುದೇ ಆಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಾಗಲಿ ದರ್ಶನಗಳಾಗಲಿ ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಸ್ತುತಃ ಮೀರಿ ಸಾಧನೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಗೀತೆಯು ನೀಡಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾಣಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲದ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಆ ಬೋಧನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿ–ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬದಲಾಗಿದ್ದರೂ ಬೋಧನೆಯು ಮಾತ್ರ ಹಳತಾಗಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೋ ಕೆಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೋ ಅಂತು ಸನ್ಯಾಸದ ಆದರ್ಶವು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮದು ಸ್ವ–ದಮನದ ಯುಗವಲ್ಲ, ಸ್ವ–ಸಮರ್ಥನೆಯ ಯುಗ. ಅರ್ಜುನನು ಆಗ ಬಯಸಿದಂತೆ ಜನರು ಈಗ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ. ನಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಬಳಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಎಂದಿನಷ್ಟೇ ಈಗಲೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಕಾಲವು ಕಳೆದದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ಕುಂದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಹಿಮೆಯ ಗುರುತು ಇದೇ.

ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನೀಡಲು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ಇದು : ಸಮಷ್ಟಿಯ ಒಳಿತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ii.1 ಮತ್ತು 7

[2] ನೋಡಿ : ಭಂಡಾರ್ಕರ್ *Vaisnavism Saivism etc.*

ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತಾನು ಯುದ್ಧಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಸೈನಿಕನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಯುದ್ಧವು ಹೇಗೆ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಬಹುಶಃ ಹೇಳಲಾರ. ತನ್ನ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿಯೇ ಅದು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೂ, ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನದ ಪಾಲನ್ನನುಭವಿಸಲು ಅವನು ಬಹುಶಃ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಯೋಧನಾಗಿರುವ ಅವನ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಈ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕುಗ್ಗಿಸಲಾರದು. ತನ್ನ ಕೈಲಾದಷ್ಟನ್ನೂ ಅವನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಾದದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಬೆಲೆ, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಈ ಕರ್ತವ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಯಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಒಳಿತಿನಲ್ಲೂ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಬೇಕು.[1] ತಾನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ತನಗಿಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು. ಆ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ನಟನಾದ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹೊಣೆಯು ಪರಮಾವಧಿಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಬಾರದು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ. ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ, ತನಗಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು, ಆದರೂ ತನ್ನ ಕೈಲಾದಷ್ಟೂ ಶ್ರಮಿಸುವುದು ಎಂಬುದರ ಪರಮೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಇದೇ. ಈ ಮನೋಭಾವವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲೇ. ಆದರೂ, ಭಕ್ತನಾದ ಅರ್ಜುನನ ಮೂಲಕ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಸ್ತುತಃ ಇಡೀ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಉಪದೇಶದ ಅನ್ವಯವು ಅದರ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥದೇ ಒಂದು ಉಭಯಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಈ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಅದು ಸಾರತಃ ತನ್ನ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಪಗೊಳಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವನೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡಲಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯಲ್ಲ ಹಲವು ಸಲ ಹೇಳಿದೆ.[2] ಆದರೆ ಸಹಜವಾದ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥದ ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕ

---

[1] ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತಾನು 'ಕರ್ತ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು 'ಭೋಕ್ತ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಬೇಕು.

[2] iii. 5 ; xviii. 11

ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವನು ಬದುಕುವುದು ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿಯೋ, ಅಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠತರ ಗುರಿಯನ್ನೇ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮರೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿಬಿಡಬಹುದು.

ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ದಿಕ್ಕು ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಉಚ್ಚವಾದದ್ದಾಗಲಿ ನೀಚವಾದದ್ದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ನಿಯತ ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಕೂಡದು.'[1] ಒಂದು ಕೆಲಸ ಒಬ್ಬನ ಸ್ವಂತ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಪರ್ಯಂತ ಆ ಕೆಲಸದ ಆಂತರಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಗೀತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಏನೇನೂ ಬೆಲೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ತುಂಬ ವಿಶಾಲವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೂ, ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ ಹಲವು ಸಲ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆಯೂ, ಅದರ ಅರ್ಥ–ಏಕೈಕಾರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ–ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ವರ್ಗಗಳು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿ ಹೊಣೆಹೊತ್ತಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಎಂದು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು. ಸಮಾಜದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಅಗತ್ಯ ಎಂದೆಣಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇವು. ಈ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಈ ಗ್ರಂಥ ಕೈಹಚ್ಚುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಉಪದೇಶವು ನಿಖರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಜೆಗೂ ಉಚಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಮಯೋಚಿತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೇ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದೆರಡು ಕಡೆ'[2] ಈ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಅದೂ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೆ. ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾನು ಆಚರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಅಪ್ಪಣೆ ವಿಧಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ವಿಷಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೆನಿಸಬಹುದು. ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗಿನ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸರಳವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಇರಲಿ, ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ, ಅರ್ಜುನನ ಸ್ವಧರ್ಮ ಏನು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇ

---

[1] xviii. 47–8.

[2] ii. 31–8. xviii 41–4

ಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇತರರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದುದು ಏನು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವ ರೀತಿ, ಆ ಪರಿಶೀಲನಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಕೇವಲ ಅಪೂರ್ಣವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇಡೀ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಉತ್ತಮರು ಅಧಮರು ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೊರತು 'ಸ್ವರೂಪತಃ ಸರಿಯಾದುದು' ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ.[1] ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಾನವನನ್ನು ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೋ ಆ ವರ್ಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲೊಲ್ಲದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಕರ್ಮ ವನ್ನೂ ಊಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದ ಸಂಕಲ್ಪ ಕೇವಲ ಕಟ್ಟುಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಹದಲ್ಲಿ ಪರಿಶ್ರಮದ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಯಾವುದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೀತೆಯು ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ: (1) ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ[2] ಅಥವಾ ಹೃದಯಶುದ್ಧಿ. (2) ಭಗವಂತನ (ಈಶ್ವರನ) ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವುದು.[3] ಎರಡು ಉಪದೇಶಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಗುರಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಮನೋಭಾವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದು ತಾನು ಯಾವ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋ ಆ ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ಭಗವಂತನಿಗಾಗಿ, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅವನಿಗೇ ಸಮರ್ಪಿಸಿ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇತರರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸೇವೆ ಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮಿಯು ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ತನಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿತವನು. ತನ್ನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶ ಅದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲವನು. ಎರಡನೆಯವನಾದರೋ ಭಗವತ್ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ

---

[1] ಅಧ್ಯಾಯ xvi

[2] v. 11

[3] iii. 30 ; ix 27

ವುಳ್ಳವನು. ದೇವರೆಂದರೆ ವಿಶ್ವದೊಂದಿಗೆ ಅವಿರತ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂಬುದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ತಾನು ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲ ಭಗವತ್ಕರ್ಮ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಅರಿವು. ಆದರೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ಮಾಡಲಿ, ಭಗವತ್ ಸೇವೆ ಎಂದೇ ಮಾಡಲಿ, ಅದು ಸರ್ವಥಾ 'ನಿಷ್ಕಾಮ'ವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದರ ಗುರಿ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ. ಎರಡನೆಯದು ಭಗವಂತನು ನೀಡಿದ—ನನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿ ಇಲ್ಲ : ನ ಮೇ ಭಕ್ತಃ ಪ್ರಣಶ್ಯತಿ[1] ಎಂಬ—ಆಶ್ವಾಸನೆಯ ರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಎದುರುನೋಡುವಂಥದು. ಹಾಗಾದರೆ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಈ ರೀತಿ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ, ಮಾನವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅದು ಯಾವ ಉಚ್ಚತರ ಗುರಿಗಾಗಿ ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಅವನಿಂದ ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಗುರಿ ನೈತಿಕ ಸದಾಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಾದದ್ದು. ಲೌಕಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು—ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನ್ಯಾಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂಥದನ್ನೂ ಕೂಡ—ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದೇ ಅದರ ಗುರಿ. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೇ ಅದು ತೃಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗೊಳಿಸುವುದು ಅದರ ಗುರಿ. ದೊರಕಬಹುದಾದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪೂರ್ಣ ಜೀವನವು ಮಾನವನ ಏಕೈಕ ಗುರಿಯಾದ ಅಂತರಂಗಜೀವನದ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಅನಾಸಕ್ತವಾದುದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದು ಫಲಗಳಿಂದಾಚೆ ತಿರುಗಿಸಿ, ನಿಜವಾದ ಗುರಿಗೆ ಒಯ್ಯುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಂದೇ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗುರಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನೇ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ **ಒಂದೇ ಒಂದುಗುರಿ**ಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಅದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಉಪದೇಶವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು, ಏನೇ ಬರಲಿ, ನಿರ್ವಹಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ತೋರಬಹುದು.

---

[1] ix. 31

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ (ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಆವೃತ್ತಿ), ಪು. 57–58

ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಒತ್ತಾಯದೊಂದಿಗೇ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದವನು ಬದುಕಿನ ಉನ್ನತತರವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕೆ ಹೊಂದಲೂ ಸಹ ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾದ ಗುರಿಯನ್ನೂ, ಕರ್ಮಯೋಗಿಯ ಮುಂದೆ ಇರಿಸಿರುವ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಯೋಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದ್ದೇಶ 'ಹೃದಯಶುದ್ಧಿ'ಯಾದರೆ ಗುರಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಅದರ ಬದಲು ಭಗವಂತನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ, ಆಗ ಭಗವತ್ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಗುರಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಬಹುಶಃ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವುದು (ಬ್ರಹ್ಮಭೂಯಮ್)[1] ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದು ಆ ಗುರಿ. ಎರಡನೆಯದು ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು.[2] ಮೊದಲನೆಯದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಎರಡನೆಯದೂ ಸಹ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದು ಎಂಬಂತೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೋರಬಹುದು : "ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಯಾವನು ಇಲ್ಲಿಂದ ಗಮಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅಂಥವನು ನನ್ನನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ."[3] ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆ, ಎಂದರೆ ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದು ಪರಿಮಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲುದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳಿದೇ ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಈಶ್ವರವಾದವು ಅದರ ಪರವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವುದು ಅಥವಾ ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರಿಯು ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ಸಂಸಾರ ಅಥವಾ ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳ ಪ್ರಪಂಚವಂತೂ ದಾಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಗುರಿಯು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯದು, ಸಾಧಿತವಾಗುವುದು ಮರಣಾನಂತರ[4] ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಯೇನೆಂದರೆ, ಈ ಬದುಕಿನ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ

---

[1] xviii. 53

[2] iv. 9 ; ix. 25

[3] viii. 5

[4] viii 5

ಎಂಬುದು.[1] ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಪುರುಷನ ಸುಂದರವಾದ ವರ್ಣನೆ ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ಇವೆ.[2] ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ಪಡೆಯುವ ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದರ್ಶನದ ವರ್ಣನೆ ರೋಮಾಂಚಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.[3] 'ಪರಮ ಪದ', ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಪೂರ್ಣಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಶಾಂತಿ.[4] ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವನ ಮನೋಧರ್ಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ್ದು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನದು ಉತ್ಕಟ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ. ಮೊದಲನೆಯವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ತನ್ನನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ತನ್ನಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಕಾಣುವ'[5] ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಫಲ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ ಭಗವಂತನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೇಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸು ವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಆದರ್ಶ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರೇಮದ ಆದರ್ಶ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರದು ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರೇಮ, ತನ್ಮೂಲಕವೇ ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರೇಮ. ಗೀತೆಯನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಿ, ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಿ, ಅದು ಅಷ್ಟೇಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ಹೌದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು. ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಗೀತೆ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಶಾಂತಿಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಗೀತೆಯು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ದೆಶೆಯನ್ನೂ ಅದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಕರ್ಮವೂ ದುಷ್ಕರ್ಮದಷ್ಟೇ ಖಂಡ ನೀಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶಗಳು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ವಿದೇಹದ ರಾಜ ಜನಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಮೊದಲನೆಯವನು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದವನು, ಎರಡನೆ ಯವನು ಸದಾ ಪೂರ್ಣನಾದವನು. ಇಬ್ಬರೂ ಏಕರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ಮಶೀಲರು.[6] ಇಂಥ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : v. 19 ಮತ್ತು 26

[2] ii. 55–58 : xiv. 22–25.

[3] ನಾನು ನಿನಗೆ ದಿವ್ಯವಾದ ಕಣ್ಣನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇನೆ–'ದಿವ್ಯಂ ದದಾಮಿ ತೇ ಚಕ್ಷುಃ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ–xi. 8

[4] ಹೋಲಿಸಿ, ii. 72 ; xii. 8

[5] vi. 29 ; ಹೋಲಿಸಿ iv. 33

[6] iii. 20–28

ದೃಷ್ಟಿಯು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಿವೃತ್ತಿಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಗೆ ಗೀತೆಯು ನೀಡಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾಣಿಕೆ. ಇದರಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದರ ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಎರಡನೆಯದು ಅನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿ. ಸತ್ಯದ ಮುಂಬೆಳಗು ಕಂಡಿದೆ, ಸಾಧನೆ ಮುಗಿದಿದೆ. ಸರಿಯಾದ ನಡೆ ತನಗೆ ತಾನೆ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಾಹ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಮೊದಲನೆಯ ಗೌಣಾರ್ಥದ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗ.[1] ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸಾಧಕನು ಸದಾ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಗುರಿಯು ಲಕ್ಷಣರೂಪವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಎರಡನೆಯದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ, ಆದರೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.[2] ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಬೋಧನೆಯು, ಮಾನವನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಇಷ್ಟಬಂದ ದಾರಿಯನ್ನು ಆರಿಸಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಸರಿಸಬಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ದೋಷಮಯವಾದದ್ದಾದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯೆಂದು ಮನವೊಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಕೆಡುಕಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೀತೆಯು ಮೊದಲು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇಂದ್ರಿಯದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವೂ ರಾಗ ಅಥವಾ ದ್ವೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಅವುಗಳ ವಶಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಿಕ್ಕಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ನಮ್ಮ ಹಗೆಗಳು.' ಎಂದರೆ, ದುಷ್ಟಪ್ರವೃತ್ತಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಕೀಳು ಸ್ವಭಾವ ಅಥವಾ, ಇಲ್ಲಿನ ವರ್ಣನೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಭೋಗಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ. 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅದರ ನಿವಾಸ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಮಾನವನನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾದ ಶತ್ರುವನ್ನು ಅಧೀನಗೊಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ನೀನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ದಮನ ಮಾಡು'. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದಂತೆ, ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, (ಅನಿ

[1] ಹೋಲಿಸಿ ; v. 6 ; vi. 3

[2] ನೋಡಿ : iii. 33-43

ಚ್ಛನ್") ನಮ್ಮನ್ನು ದೋಷಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮುಂದೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಹೊಣೆಯೂ ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಹೊಣೆ. ನೈತಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ತೃವೇ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ.' ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ತ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಅವನಿಗಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಚಾರಹೀನನಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತನಗೆ ದೊರೆತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅವನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಅಂದ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಲಂಪಟ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದೇ ಇದೆ. ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ನಾವು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತತರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗುಂಟು. ಅದು 'ಹೊಗೆಯಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಅಗ್ನಿಯಂತೆ' ಅರ್ಧ ಮರೆಯಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಾನವಜೀವಿಗಳಾದ ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಚಿತವಾದ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರಂಗದ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾ ಅದು ಅಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲೇ ಸರಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಉನ್ನತತರ ಸ್ವಭಾವ ಎಂಥದು ಎಂದರೆ, ನಾವು ಪಶುತ್ವದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಮುಳುಗಿಯೇ ಹೋಗಿದ್ದ ಹೊರತು, ನಮ್ಮ ಕೀಳು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಲು ಅದು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಅತಿ ಮೆದುವಾದ ವಾಣಿಯನ್ನು ಅದುಮಿಬಿಡಲಾರನೆಂಬುದೊಂದು ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಗೀತೆಯು ತಾಳಿರುವ ನಿಲವು ಈ ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ. ಅಂತೆಯೇ ಅದು ನಮಗೆ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬೇಕು'[1] ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿ, ನಮ್ಮ ಕೀಳುಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಯಾವ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅರಸಬಹುದೋ ಅದರ ಸೊಲ್ಲನ್ನೇ ಎತ್ತದೆ, ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೀಳು ಗುರಿಗೆ ಬದಲು ಉನ್ನತ ಗುರಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವುದು ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರೇರಣೆ ಬಂದಾಗಲೋ ಅಥವಾ ಒಂದೊಂದು ಸಲವೂ ಅದು ಬರುವಾಗಲೋ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಸಿಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ನಾವು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧರಾಗಬೇಕು. ಈ ಅಂಗೀಕಾರದಲ್ಲಡಗಿರುವ ಮರ್ಮ ಇಷ್ಟೆ: ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಏಕೈಕ, ಸುಸಂಬದ್ಧ ಉದ್ದೇಶವಾಗುವಂತೆ ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹಲವಾರು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಗುರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದರಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಗುರಿಗಳ ಬದಲು

[1] iii. 43

ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಈ ಪಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಬಹುದು, ವಿಳಂಬವೂ ಆಗಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂತತವಾದ ಆತ್ಮಶಿಕ್ಷಣ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯು ನಾವು ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭರವಸೆಯಿತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಲು ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. "ಅಂಥ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಸಫಲವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವೂ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯಕ ವಾಗುತ್ತದೆ".[1] ಪುನಃ "ಒಲವಿನ ಗೆಳೆಯ, ಒಳಿತನ್ನು ಮಾಡಿದವನೆಂದಿಗೂ ದುರ್ಗತಿ ಗೀಡಾಗಲಾರ".[2] ಈ ಉಪದೇಶವು ಮಾಡುವ ಉಪಕಾರ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲೇ. ನಮ್ಮ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ನಮ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ನಮಗೆ ಧೈರ್ಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ತುಂಬ ಪರಿಚಿತವಾದ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯು ಚರ್ಚೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭ ದಿಂದ ಉದಿಸುವ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ : ಉನ್ನತತರ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾನವನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ?

ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು : ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ನಿಯತಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಂಜಸ್ಯ ಹೇಗೆ ? ನಾವು ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಫಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ನೈತಿಕ ಹೊಣೆ ಯೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ, ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಡುವುದು ಅಗತ್ಯ : ನಾವು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಒದಗುವ ನೋವು ಅಥವಾ ನಲಿವು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಫಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ನಮಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಆಚರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಫಲವನ್ನು ಕರ್ಮಫಲ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕು. ಅದು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವು ದನ್ನು ದೇವತೆಗಳೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾರರು. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನಿಯತಿ

[1] ii. 40

[2] vi. 40

ಅಥವಾ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಇಷ್ಟೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ, ಅವು ಕರ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಹೊಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಅಥವಾ ಸ್ವ-ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಿರರ್ಥಕ ಶೂನ್ಯಗೊಳಿಸುವಂತಹ ಯಾವುದೂ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಫಲ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯಗೊಳಿಸಿರುವ ನಿಯತಿಯಾಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಎದೆಗುಂದಿಸುವುದರ ಬದಲು, ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಈಗ ಒದಗುವಂಥವರ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹತೋಟಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ, ಅವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಶ್ರಮಿಸಲು ನಮ್ಮನ್ನದು ಶಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ವಿರೋಧಾಭಾಸದಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಆಸೆಯನ್ನೂ ತುಂಬುತ್ತದೆ, ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉದ್ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ—ಭವಿಷ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿರಕ್ತಿ. ಇದು ವಿಧಿವಾದವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು.

II

ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅದು ಇರುವುದ್ಧು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪರತತ್ತ್ವದ ಅವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರವಾಹ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಮಾತುಗಳು ಗೀತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವಂಥವೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿಂದ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಬಹುದು. ಬಹಳ ಪರಿಚಿತವಾದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ಹಸುವಿನಿಂದ ಅರ್ಜುನನೆಂಬ ಕರುವಿಗೆ ಗೀತೆಯೆಂಬ ಹಾಲನ್ನು ಕರೆದು ಕೊಡುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಗೋವಳರ ನಡುವೆ ಬೆಳೆದದ್ದು ಈ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ವೇದಾಂತ ಕೃತಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯು

---

1. ಹೋಲಿಸಿ ii. 29 ಮತ್ತು vi. 11 ಹಾಗೂ ಕಠ ಉಪನಿಷತ್ ii. 7 ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ ii. 10

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಗಣಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಗಮಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರವಾಹವುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ಭಾಗವತ ರೀತಿಯ ಈಶ್ವರವಾದ.[1] ಗೀತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಬೋಧನೆ ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನ ಬೋಧನೆಯಂತೆಯೇ ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪಂಥಗಳ ಮಿಶ್ರಣ. ಆ ಪಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನ ಬೋಧನೆಯ ಪಕ್ಷದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ಪಕ್ಷದ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರತಿರೂಪ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು, ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇತರರು ಹೇಳುವುದು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು. ಹೇಗೇ ಆದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರಣಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಸೆನಾರ್ಟ್ (Senart) ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮಿಶ್ರಣ'. ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿದ್ದರೆ, ಈಗ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧಗಳು ನಿವಾರಣೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತಿದ್ದುವು.[2]

ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಚಿಂತನ ಪ್ರವಾಹದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಾಂಖ್ಯ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನ. ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಪಂಥವು ಉಚಿತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತನ್ನ ಇತಿಹಾಸದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಪಂಥವು ಆಗಲೇ 'ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಜ್ಜುಗೊಂಡಿತ್ತು'.[3] ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅವರು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೂರನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಜೀವಾಳವಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಉತ್ತಮಪುರುಷವೊಂದನ್ನು ಗೀತೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.[4] ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಕೈವಲ್ಯ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿವಿಕ್ತತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯೇ ಬೇರೆ—'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವುದು' ಅಥವಾ 'ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ

---

[1] vii·19 ಮತ್ತು xi·50ರಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ವಾಸುದೇವ' ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ

[2] ಉದಾ. ನೋಡಿ: ix·29 ; xvi·19

[3] ನೋಡಿ. ಗಾರ್ಬ್ : *Indian Antiquary* (1918)

[4] xv·17–18

ವನ್ನು ಸೇರುವುದು.' ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭೌತದ ಮುಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮವು ತನ್ನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದೇ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇದೊಂದು ದಾರಿ ಮಾತ್ರ. ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ. ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಭಾಗವತ ಪಂಥದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಂತನಧಾರೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವುಂಟು. ಏಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ ಎಲ್ಲ ಹಳೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವವಾದ (Realism) ಮತ್ತು ದ್ವೈತವಾದ (Dualism) ಗಳ ಕಡೆಗೂ ಸಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮ, ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಮೂರು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಅವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವಂಥವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತುಗಳು ಅತ್ಯುನ್ನತ ತತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವೆಂದೇ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೌತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಭೌತಶಕ್ತಿ; ಮತ್ತು ಅದು ಪುರುಷ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಂಥದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ (ಪು.೧೦೮). ಆದರೆ ಈಶ್ವರವಾದದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಖ್ಯದತ್ತ ಇಟ್ಟ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಂಖ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸವು ಇನ್ನೂ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ. ix. 10

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು

ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ

ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿಸಿದ ಬಹುಕಾಲದ ನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೇ ಬೆಳೆದದ್ದು ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ. ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಪಾಲೀ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ' 'ಸೂತ್ರೀಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ' 'ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಥೇರವಾದ' (ಅಂದರೆ, ಸ್ಥವಿರವಾದ–ಹಿರಿಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಈ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ. ಈ ಮಹಾಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ. ಅವನ ಹೆಸರು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ. ಅವನದು ಗೋತಮ ಅಥವಾ ಗೌತಮ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ವಂಶ. 'ಜಾಗೃತಿ ಪಡೆದವನು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ 'ಬುದ್ಧ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಅವನಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಆಮೇಲೆ. ಬದುಕೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವ ಬೋಧಿಯನ್ನು ಅವನು ಪಡೆದುದರ ಗುರುತಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಅದು. ಅವನ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಮಾಲಯದ ಕೆಳತಪ್ಪಲಿನ ಕಪಿಲವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಆತ ಜನಿಸಿದ, ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತರ ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅವನ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಕಾರಣ, ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪೀಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಯಾತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಬದುಕು ಎಂದರೆ ತಪೋವೃತ್ತಿ[1]. ಬುದ್ಧನು ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಉಗ್ರವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ. ಆದರೆ ಆ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ದೊರೆಯದ ಕಾರಣ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಮಂದಗೊಳಿಸಿ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕರಣದ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ

---

[1] ಆ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ತಪಸ್ವಿ ಅಜಿತ ಕೇಶ-ಕಂಬಲಿನ್ ಎನ್ನುವವನು ಉಡುಪುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಅಧಮವಾದ ಮಾನವಕೇಶದ ಉಡುಪನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. 'ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಶೈತ್ಯಕಾರಿಯೂ ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣಕಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತದು.'

ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸತ್ಯವು ಕೊಟ್ಟಕೊನೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಫುರಿಸಿತು. ಆತನು ನಿಜವಾದ ಮಾನವತಾಪ್ರೇಮಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆಯದೆ ಬೇಗನೆ ಜನವಸತಿಯಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ. ತನಗೆ ಬೋಧೆಯನ್ನೂ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡುವ ದೀರ್ಘವೂ, ಉದಾತ್ತವೂ ಆದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ. ಅವನು ಹೇಳಿದನೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಆತನ ಒಂದು ವಚನವು ಅವನನ್ನು ಅಂತಹ ಸಕ್ರಿಯ ಪರಹಿತಕ್ಕೆ ಚೋದಿಸಿದ ಭಾವನೆ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ: ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲೆನಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಯಾತನೆಯ ಭಾರವನ್ನೂ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹೊರುತ್ತೇನೆ.[1] ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನೇಕ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಪಾರಮ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿದ್ದುವು, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಯಶಸ್ಸುಗಳಿಸಿದ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಧರ್ಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇಂದು ಏಷ್ಯಾಖಂಡದ ಅತಿ ದೂರದ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾರೆ. 'ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮವು ಹೇಗೋ ಪೂರ್ವದ ಬಹುಭಾಗಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕವಾಯಿತು' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಪಕ್ವವಾದ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ತೀರಿಕೊಂಡನು. ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆತ. ಮಾನವತೆಗೆ ದೊರೆತ ಬೋಧೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಬದುಕು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾದದ್ದು.

ಬುದ್ಧನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಉಪದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೂ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ನಿರ್ವಾಣದ ಬಹುಕಾಲಾನಂತರ ಸಂಕಲನ ಮಾಡಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಅವನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಉಪದೇಶವು ಅವನು ಬೋಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲೇ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಮುಂದಿನ ಕತೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[2] ಬುದ್ಧನ ಮರಣಾನಂತರ ಅವನ ಒಬ್ಬ ಹಳೆಯ ಶಿಷ್ಯ ಪುರಾಣನು

---

[1] ಕುಮಾರಿಲನ ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ನೋಡಿ .I .iii. 4

[2] ನೋಡಿ. Oldenberg : *Buddha* (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದ), ಪು. 344

ರಾಜಗೃಹಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಇತರ ಶಿಷ್ಯರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದ ಸೂತ್ರಸಂಚಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪುರಾಣನನ್ನು ಕೇಳಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ತನ್ನ ಮಹಾಗುರುವಿನ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಏನನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನೆ ಬಲವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಮೇಲು ಎಂದನು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಅಂತಹ ಅನಂತರದ ಸಂಕಲನಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಯೇ ಪ್ರತಿ ವಿವರದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬದಲು, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನಾವು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅನಂತರದ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮುಂದೆ ಆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಂತೆ ಅದು ಒಂದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಉಪಭಾಷೆ. ಬಹುಶಃ ಮಗಧದ ಆಡುಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಈ ಕೃತಿಗಳು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಂವಾದರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಚರ್ಚೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪಕ ಮತ್ತು ರೂಪಕಕಥೆಗಳ ಕವಚವನ್ನು ಧರಿಸಿವೆ. ಬುದ್ಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಗೆ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ. ಕೃತಿಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರಾಶಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೂರು ರೀತಿಯವು. ಅವುಗಳನ್ನು ತ್ರಿಪಿಟಕ, "ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂರು ಬುಟ್ಟಿಗಳು" ಎಂದರೆ, ಮೂರು ರೀತಿಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಅಥವಾ ಪವಿತ್ರ ದಾಖಲೆಗಳ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಸುತ್ತಗಳು ಅಥವಾ 'ಬುದ್ಧನದೇ ಹೇಳಿಕೆಗಳು', ವಿನಯ ಅಥವಾ 'ನೀತಿಸಂಹಿತೆಗಳು', ಮತ್ತು ಅಭಿಧಮ್ಮ ಅಥವಾ 'ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು'. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೂ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೀಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಒಂದೊಂದೂ ಅದೇ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾನವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಚಿಂತನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಉಪ–

---

[1]ನೋಡಿ. Rel. V. pp. 2–3 ; ಓಲ್ಡೆನ್‌ಬರ್ಗ್ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಪು. 53.

ದೇಶಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು.[1] ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಅವುಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ತುದಿಗಳವರೆಗೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಒಯ್ದನು ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಮಸ್ತ ಧೋರಣೆಯೂ ಒಬ್ಬ ಸಗುಣ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನು ಅಂಥದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವನ್ನು ನೇತಿರೂಪದಲ್ಲಿ—ಯಾವ ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲವಂತೆ—ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುದ್ಧನು ಆತ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡರ ನಡುವೆ ಇತರ ಹೋಲಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಣುವ ನಂಬಿಕೆಯು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಹೊಸ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವುಂಟು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು.

ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮೊದಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

(1) ಅದು ನಿರಾಶಾವಾದಿ. ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖಮಯ (ಸರ್ವಂ ದುಃಖಂ) ಎಂಬುದು ಅವನ ಉಪದೇಶದ ಸಾರ. 'ವಿಶ್ವವು ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗಿನಿಂದ ಹರಿದಿರುವ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಸಾಗರಗಳ ಜಲರಾಶಿಗೂ ಕೂಡ ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.'[2] ಕೆಡುಕು ಅಥವಾ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ದುಃಖ ಅತ್ಯಂತ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮಾನವನ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶ ನಿರಾಶಾವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅದು ಹತಾಶೆಯ ಪಂಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇತರ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಅದು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಪರಲೋಕದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸುಖವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಬದಲಿಗೆ ಮಾನವನು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಗೆದ್ದ ವಿಜಯಿಯಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈಗಲೇ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಕತ್ತಲೆಯ ಮುಖವನ್ನು ಅದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕಾಣುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬದುಕು ದುಃಖ ಮತ್ತು ವೇದನೆ

---

[1] ನೋಡಿ. Bhandarkar : *Peep into the Early History of India*, p. 361 Prof. Stcherbatsky : *Central Conception of Buddhism*, pp. 68–69

[2] ಹೋಲಿಸಿ Oldenberg : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಪು. 216–17.

ಯಿಂದ ಕಲುಷಿತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದೇ ಹೊರತು, ಇವು ಬದುಕಿನಿಂದ ಅನ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಡುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದಾಟುವ ದಾರಿಯನ್ನೂ ಅವನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ : 'ನಾನು ಬೋಧಿಸಿರುವುದೂ ಇಷ್ಟೇ, ಬೋಧಿಸುವುದೂ ಇಷ್ಟೇ—ಕೆಡುಕು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವಾರಣೆ.'[1]

(2) ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದಿ. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಊಹಾಪೋಹಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅತಿಯಾದ ಚರ್ಚೆ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತ್ತು. ಅವನ ಉಪದೇಶ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಬದುಕಿನ ಕಟು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರನ್ನೂ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂದಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಯಾವನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗದ ಜಾನಪದ ಉಕ್ತಿವಿಧಾನ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಗಶಃ ಕಾರಣ, ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಿಮಗತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (eschatology) ಅದು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಸೂಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೂ, ಸಾರತಃ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವನ ಬೋಧನೆಯು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ವೇದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದನು. ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಅವನ ಉಪದೇಶದ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಂಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದದ್ದು ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[2] ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವೀಯತಾಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೋಭಾವವು ಹೀಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು (ಪು.೧೦೬). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಇವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬುದ್ಧನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನಂತರ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲೇ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

(3) ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ. ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಕಾರ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಕೆಡುಕು. ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆತ ಬೋಧಿಸಿದ. ಅವನು ನೀಡಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿದ್ದ ತತ್ವ ಯಾವುದು

---

[1]. Mrs. Rhys Davids: *Buddhism* p. 159.

[2] BP. ಪು. 26 ff.

ಎಂಬುದು **ಸುತ್ತ**ಗಳೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಕತೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ಒಂದು ಶಿಂಶುಪವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ಅದರ ಕೆಲವು ಎಲೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆತ ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕೇಳಿದ: 'ಶಿಂಶುಪದ ಎಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇಯೊ? ಅಥವಾ ಮರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇದೆಯೊ?' 'ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇವೆ, ಖಂಡಿತವಾಗಿ' ಎಂದು ಅವರು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಆತ ಹೇಳಿದ: 'ನಾನು ಅರಿತಿರುವುದೂ ನಿಮಗೆ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಂಡಿತ.' ತಾನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಆತ ಹೇಳಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ತನ್ನ ಶ್ರೋತೃಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ, ಕೆಡುಕಿನ ನಿವಾರಣೆ ತಡವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಭಾವನೆ. 'ಓ ಶಿಷ್ಯರೆ, ಅದನ್ನು ನಾನು ನಿಮಗೆ ಏಕೆ ಹೇಳಿಲ್ಲ? ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಪವಿತ್ರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ ಪಡೆಯಲು ನಿಮಗೆ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ, ಆಸೆಗಳನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದನ್ನು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ತರಲು, ಶಾಂತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಬೋಧಿ, ನಿರ್ವಾಣ ಇವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅದು ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಾನು ನಿಮಗೆ ಬೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ.'[1] ಅವನಿಗಿದ್ದ ಏಕೈಕ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ದುಃಖ ಕೆಡುಕುಗಳಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸುವುದು. ತಾತ್ವಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಮಯವೂ ಅವನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವನ ಬೋಧನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು. 'ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾರನ್ನೂ ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಂತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬಲ್ಲುದು' ಎಂದ ಆತ. ಬುದ್ಧನು ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿ, ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳ ಉಪದೇಶಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವನು ಮೌನಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಂತಿಮ ತತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿದ್ದ ಜ್ಞಾನ ಖಚಿತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುವುದುಂಟು.[2] ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಸಂದೇಹ ತಾಳಿದಂತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತಂತೆಯೆ. 'ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ತಾನು ಬುದ್ಧ, ಬೋಧಿ ಪಡೆದವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[3]

---

[1]Oldenberg ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು: ಪು. 204–5

[2]B.P. ಪು. 63

[3]I P. vol i, ಪು. 465

I

ಈಗ ತಾನೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಇಷ್ಟು: ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಕುತೂಹಲ ಅವನಿಗೆ ಸೇರದು. ಆದರೆ ಅವನ ಬೋಧೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಅವನು ಬೋಧಿಸಿದುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ **ಗುರಿ** ಎಂಬುದೊಂದು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದರ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ **ದೃಷ್ಟಿ** ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದರ ಮುಖ್ಯ ರೂಪರೇಖೆಗಳನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ. ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಜೀವ ಮತ್ತು ಅದು ಇರುವ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸ್ಥೂಲ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ದ್ವೈತವಾದಿ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ.[1] ಆದರೆ ಆ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬೌದ್ಧದೃಷ್ಟಿಯು ಈ ಎರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಳವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಭೌತ ಜಗತ್ತನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವು:

1) 'ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಾದರೂ ನಾವು ಶೀತ-ಉಷ್ಣ, ನೆಳಲು-ಬೆಳಕು, ಪ್ರೀತಿ-ದ್ವೇಷ, ನೋವು-ನಲಿವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾದರೂ ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ.' ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದು ಬದಲಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೇರಿದವು ಅವು. ನಶ್ವರವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೂ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ಬುದ್ಧ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಗತ್ಯವಾದ ಊಹಾ-ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞಾಗೋಚರ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ, ಮನಸ್ಸನ್ನಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಂಸರ್ಗ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ದೇಹ ಇವೇ ಆತ್ಮ. ಅವುಗಳ ಮೊತ್ತ ಅಥವಾ ಸಂಘಾತ ಅದು (ಇದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ 'ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದು' ಎಂದು). ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆಯೆನ್ನುವ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ತಾನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿದ. ಶ್ರೀಮತಿ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : (prof. Stcherbatsky, op. cit. 73) ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು 'ತೀವ್ರ ಅನೇಕತಾವಾದ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.

ರ್‍ಹಿಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ಅಭಿವ್ಯಂಜಕವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ದರ್ಬಾರು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅಹಂ-ಸಾರ್ವಭೌಮ' ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ.[1] ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಾಮ–ರೂಪ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಸಂಘಾತ' ಎಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಪು. 59). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ.[2] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ 'ನಾಮ' ಎಂದರೆ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಸಂಘಾತವಾಗಿ ಸಂಯೋಗಗೊಂಡಿರುವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು. ರೂಪ ಎಂದರೆ, ದೇಹ. ಅವುಗಳ ಸಮಾಸವು 'ಮನೋದೈಹಿಕ' ಜೀವಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ 'ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ'. ಎಂದರೆ 'ನಾಮ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಾಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕ್ಷಣಕಾಲ ಮರೆತರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂತಿಮವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿರುದುವೋ ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ. ಅಲ್ಲದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯವೋ ಆ ಮೂಲಾಧಾರವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ.[3] ಸಂಘಾತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಘಾತ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಆತ್ಮವು ಐದು ಮಡಿಯಾದದ್ದು. ಆ ಐದು ಅಂಶಗಳು ಅಥವಾ ಸ್ಕಂಧಗಳು: ರೂಪ, ವಿಜ್ಞಾನ, ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆತ್ಮದ ಭೌತಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತ ರೂಪಸ್ಕಂಧ. ಉಳಿದವು ಮಾನಸಿಕವಾದವು. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಏನು ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ ಎಂದು ನಾವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ', 'ವೇದನೆ', 'ಸಂವೇದನೆ' ಮತ್ತು 'ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು'. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮಾತುಂಟು. ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ವಿವರಣೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ

---

[1] *Buddhist Psychology*, p. 98.

[2] ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಉಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸರಪಣಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಾಮರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮುಂದೆ ನೋಡಿ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಸಿ: Oldenberg: ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು, p. 228 n.

[3] ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಎಂದು ಎರಡೂ ಉಪದೇಶಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಹೋಲಿಸಿ. ಅದೇ, p. 446.

ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಧಾರ ಮಾನಸಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು. ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅಂದಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ-ವಾದದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಭಾಸಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಾಗಿದೆ.[1] ಅವನು ಹೇಳಿದ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಈ ದೇಹವು ಆತ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೌದ್ಧೇತರನೂ ತಕ್ಷಣ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬುದರಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅವನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೂ ಅಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಕಡಮೆ ಯಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ನೂರು ವರ್ಷವಾದರೂ ದೇಹ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಾದರೋ ನಿತ್ಯಚಂಚಲ. 'ಮತ್ತೊಂದು ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಕೊಂಬೆ ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಕೂಡಲೆ ಅದನ್ನೂ ಬಿಡುವ ಕಪಿಯಂತೆ' ಅದು.

ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಯೂ ಇಂಥದೇ. ಹೊರಗಿ ನಿಂದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಅವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಜಾಡಿಯ ಬಣ್ಣವೇ ಮೊದಲಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನೀಡಿಕೆಗಳೇ (ಸಂವೇದನೆಗಳು) ವಸ್ತು. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಒಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಆತ ಖಂಡಿಸಿದ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೃಗಿಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನಗಳು ಇರುವಂತೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳೂ ಆತ್ಮದಂತೆಯೇ ಸಂಘಾತಗಳು. ಅವುಗಳ ಆಧಾರವಾದ ಯಾವುದೇ ಏಕತತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ಪದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವಸ್ತುಗಳು ಏನಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಘಾತ ಎಂಬುದಾದರೋ, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅವು ಏನಾಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು 'ಅದು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ', 'ಅದು ಬೆಳಗಿದೆ' ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನ ವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತಹ ರೂಪಕಕಥೆಗಳಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಗಳಿವೆ, ಬೌದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದದ್ದು ರಥದ ಕಥೆ. ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ 1. Mrs. Rhys Davids : *Buddhism*, p. 133.

ಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೂ ವಿವರಸಹಿತವಾಗಿ ದೊರಕುವುದು 'ರಾಜ ಮಿಲಿಂದನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ. ವಾಯುವ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆಯ ಆರಂಭದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿಯಿದು. ಗ್ರೀಕ್ ದೊರೆ ಮೀನಾಂಡರ್(Menander) ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸಾಧು ನಾಗಸೇನರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದದ ನಿರೂಪಣೆ ಅದರ ವಸ್ತು. ಒಂದು ದಿನ ಮಿಲಿಂದನು ನಾಗಸೇನನನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೋದಾಗ ಆ ಸಾಧು ನೈರಾತ್ಮ್ಯ[1] ವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರವಚನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಿಲಿಂದನಿಗೆ ಅದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗ ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಮಹಾರಾಜ, ನೀನು ಬಂದದ್ದು ಹೇಗೆ? ನಡೆದೋ, ರಥದಲ್ಲೋ ?' 'ನಾನು ನಡೆದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ, ರಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ'. 'ನೀನು ರಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ರಥದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳು ಮಹಾರಾಜ. ಕಂಬ ರಥವೆ ? ಚಕ್ರಗಳು ರಥವೆ ?' ರಥದ ಅಚ್ಚು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂಥವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದಾಗ ಆ ರಥದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ತನಗೆ ತಾನೆ ರಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಿಲಿಂದನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಕೂಡಿಸಿದ' ಆ ಭಾಗ ಗಳಿಗೆ ರಥ ಎಂಬ ಪದ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರ ಎಂದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಅನಂತರ ನಾಗಸೇನ ಹೇಳಿದ : ಹಾಗೆಯೇ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಕೆಲವು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೊತ್ತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಅಂಕಿತ ಮಾತ್ರ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಯಾವ ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ, ಅದರ ಘಟಕಗಳಾದ ಭಾಗಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಇವೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾ ಗಿರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಹಾಗೆ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತವಸ್ತು ಎರಡೂ ಸಂಘಾತಗಳೇ, ಯಾವುದೇ ಒಂದೂ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ.

2) ಇದುವರೆಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಭಾಗಶಃ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಬಿಟ್ಟದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದೇ ಸಂಘಾತವನ್ನು ನಾವು ಕಾಲದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳ ಕಾಲವೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಎರಡೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರವಾಹ (ಸಂತಾನ). ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು, ನೀರಿನ ಪ್ರವಾಹ. ಇನ್ನೊಂದು, ತಾನೇ ಉತ್ಪಾದಗೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿನಾಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದೀಪಶಿಖೆ. ಆತ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕಂತೂ ಈ ಎರಡನೆಯ ಸಂಕೇತ

---

[1] ನೋಡಿ. Oldenberg : op· cit· p· 254 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರ ದಹಿಸುವ ತಾಪದಿಂದ ಯಾತನೆಯ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕೇವಲ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿ (ವೀಥೀ)—ಒಂದೇ ವಿಧದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳ ಸರಣಿ. ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿರತೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮಗಿರುವ ಭಾವನೆ ಕೇವಲ ಕಟ್ಟುಕಥೆ. ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಸ್ಥಿರತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರಯತ್ನ. ಆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಾಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ. 'ಈ ಜಗತ್ತು, ಓ ಕಚ್ಚಾನ,"ಅದು ಇದೆ" ಮತ್ತು "ಅದು ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಓ ಕಚ್ಚಾನ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿವೇಕದಿಂದ ಅರಿಯಬಲ್ಲವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಅದಿಲ್ಲ"ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಕಚ್ಚಾನ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸತ್ಯವಾಗಿ ವಿವೇಕದಿಂದ ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ "ಅದು ಇದೆ" ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ.'[1] ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಕಾರ, ಇರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ (ಅಸ್ತಿತ್ವ), ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ (ನಾಸ್ತಿತ್ವ) ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಆಗುವಿಕೆ (ಪರಿಣಾಮ) ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಇಷ್ಟರಿಂದ ಆತ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಂದುಬಿಡಬಾರದು. ಆತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ. ನಿರಂತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಇದೆ, ಆದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೋಗುವಂಥದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಕರ್ಮ ಇದೆ, ಆದರೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲ.' ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಎರಡೇ ಎರಡು ಸಲ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಭಾಷೆಗೆ ಬಹುಶಃ ಇಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಒಂದೆರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅನಂತರ ಗ್ರೀಸಿನ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್‌ನ (Heraclitus) ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಲ ; ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನನ (Bergson) ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಂಡಿಸಿದವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತರವಾದುದು.

ನಿರಂತರವಾದ ಉತ್ಪಾದನವಿದ್ದರೂ, ಯಾವ ಹೊಸ **ವಸ್ತುಗಳೂ** ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು 'ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹ' —'ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಗುವುದು ಅಳಿಯುವುದು' —ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ, ಈ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಡುವಂಥದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಸ್ತು. ಈ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ

---

[1]Oldenberg : op. cit. 249.

ನಿಯಮವು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಜೀವಾಳವೇ ಆದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದೆಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಅವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಆ ನಿಯಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಅನಂತರದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಈಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಬಹುದು : ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸರಣಿಯಾದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಎರಡು ಘಟಕಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ವಿವರಣೆ, ಹಾಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಬರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎಂಬುದು (ಪು. 104). ಇನ್ನೊಂದು, ಹೀಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ತನಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ತಂದದ್ದು (ಪು. 105). ಎರಡರ ಪೈಕಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯನಂತೂ ಘಟನಾ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಈ ಎರಡೂ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದನು. ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಏಕೈಕ ಅಂಶ ಎಂದು ಆತ ಮಂಡಿಸಿದ. ಆಕಸ್ಮಿಕತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಆತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ. ಅಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಉದ್ಧತವಾದಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನೂ ಕಡಿದುಕೊಂಡ. ಕ್ರಮಾಗತ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾವನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಋತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು ಅದು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವೆರಡೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಅಂಥದೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದು ಹೊರತುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ವಭಾವವಾದವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ.(ಪು. 104).[1] ಆದರೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ. ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಕಾರಣದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಾವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಚೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ಮೂಲಸಂಕಲ್ಪವಾದವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂಬುದು ಕಾರಣದ ಕೇವಲ ಸ್ವ-ವಿಕಾಸವಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಹೊರಗಿನ ಅಂಶಗಳು ಸಹಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಅದು. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅನುಕ್ರಮಶ್ರೇಣಿ. ಆದರೂ

[1]ಹೋಲಿಸಿ. BP. pp 68 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಆಗಂತುಕವಾದದ್ದು. ಕೆಲವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಏರ್ಪಡುವವರೆಗೂ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಆಗಂತುಕ. ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇರುವವರೆಗೂ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜ್ಯೋತಿಯ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಬತ್ತಿ, ಎಣ್ಣೆ ಮುಂತಾದುವು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಸಹಕಾರಕ ಅಂಶಗಳು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಅದು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ನಿಯಮವೇನೋ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು. ಈ ಕಾರಣಕಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು **ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ** ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. 'ಅದು ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಆಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಉದ್ಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಇದೂ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ.'[1] ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು' ಎಂದು. ಕೆಲವು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಫಲಿತವು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ವಭಾವವಾದದಲ್ಲಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಹೀಗಿದ್ದರೆ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದರೆ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಹುದು ಎಂದು. ಕಾರಣಸೂತ್ರದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಇದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿಂತುಹೋದರೆ, ಇದೂ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ.' ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸ್ವಭಾವವಾದ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಗಾಧ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಏನಾಗಬೇಕೋ ಅದು, ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಆಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಆ ಶ್ರೇಣಿಯ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಷ್ಟೆ ಅವಶ್ಯಕ.[2] ಕಾರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ ದುಃಖದ ನಿರ್ಮೂಲನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ನಿಜ. ಈ ಅಂಶಗಳ ಅರಿವು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ

---

[1] Mrs. Rhys Davids : *Buddhism*, p 89.

[2] ಹೋಲಿಸಿ ; ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರ ಪಂಜಿಕಾ, ಪು. 25–6 ಮತ್ತು 31–2,

ಆಗಂತುಕ ಕಾರಣನಿಯಮ ಇವು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದೇ ಅವನನ್ನು 'ಬುದ್ಧ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದುದು.[1] ಈ ಆಗಂತುಕ ಕಾರಣವಾದವು ಮಾನವನಿಗೆ ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂದರೆ, ದುಃಖವು ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ; ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದರಿಂದ ದುಃಖವನ್ನೂ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ. ಈ ಕಂಡುಹಿಡಿಕೆಯು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವು ಹೇಗೆ ವಾಸ್ತವಿಕವೂ ವ್ಯವಹಾರ್ಯವೂ ಆದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಇದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಾರಣ ಘಟನಾವಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವ ಒಂದೊಂದೂ ಏಕೆ ಹಾಗಿದೆ, ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ತತ್ವಶಃ ಆದರೂ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲಂಥವು. **ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಕಾರಣ ನಿಯಮ** (Law of Sufficient Reason) ಎಂಬುದರ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿರೂಪ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಕಾರಣನಿಯಮದ ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು 'ಕ್ಷಣಿಕವಾದ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ತತ್ವಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ. ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧನೇ ವಸ್ತುಗಳ ಅಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬದಲಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ್ದನು; ಬಹುಶಃ ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಹೊರತು. ಆದರೆ ಬಹುಬೇಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ತರ್ಕದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಉಳಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾದಿರಿಸೋಣ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗೆದುರಾಗಿ ಎದ್ದ ಎರಡು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ, ಬೌದ್ಧರು ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ, ಪರಿಚಿತವಾದ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವೂ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು **ಹೋಲುತ್ತವೆ.** ನಾನಾ

[1] ನೋಡಿ : Oldenberg : op. cit., pp. 224–5.

ದರೋ ಅವೆರಡೂ **ಒಂದೇ** ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಉತ್ತರ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಅರಿವೂ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಟೀಕೆ ಇದು : ಆತ್ಮವೂ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ನೆನಪು ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧರ ವಿವರಣೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅನುಭವದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತವೂ ಅದು ಉದಿಸಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಮುಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[1] ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳ ಸಮಸ್ತ ಅಂತಶ್ಶಕ್ತಿಗಳೂ' ಅಡಗಿವೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೇ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಅಲ್ಲ. 'ಆತ್ಮವು ಸಂಘಾತವಸ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯಿರುವ ವಸ್ತುವೂ ಹೌದು.'[2] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ. ಯಾವನು ಬೆಳೆ ಬಿತ್ತುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ, ದಿಟ ; ಆದರೂ ಫಲ ಕೊಯ್ಯುವವನು ಯಾರೋ ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶ್ರೇಣಿಯ ಹಿಂದಿನ ಅಂಶಗಳು ಮಾಡುವ ಒಳಿತು ಅಥವಾ ಕೆಡುಕುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನುಣ್ಣುವ ವಿಷಯ ಆವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಪಾಪಿಯು ಯಮನನ್ನು ಸಂಧಿಸುವ ವಿಷಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ, ದೇವದತ್ತಸುತ್ತ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : "ಈ ನಿನ್ನ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ. ನೀನೇ ಅವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೀಯೆ; ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೂ ನೀನೇ.'[3] ಜಾತಕ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಬುದ್ಧನ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಆ ಕತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಇಂತಿಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಜನ್ಮದ ಇಂತಿಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನುತ್ತವೆ : 'ಆಗ ನಾನು ವಿವೇಕಿಯಾದ ಬಿಳಿಯಾನೆಯಾಗಿದ್ದೆ : ದೇವದತ್ತನು ದುಷ್ಟ ಬೇಡನಾಗಿದ್ದ.' ಎಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅದರ ಬದಲು ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಆತ್ಮಶ್ರೇಣಿಗಳಿವೆ, ಅವು ಎ$_1$ ಎ$_2$ ಎ$_3$ ಮತ್ತು ಬಿ$_1$ ಬಿ$_2$ ಬಿ$_3$ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಎ$_1$ ಎ$_2$ ಎ$_3$ ಈ ಮೂರೂ

---

[1] Mrs. Rhys Davids : *Buddhism*, p. 135.

[2] Prof. Hopkins : *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906), p. 581.

[3] Oldenberg, op. cit. p. 244.

ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಿ$_1$ ಬಿ$_2$ ಬಿ$_3$ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ರೇಣಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದು ಬಾಂಧವ್ಯ ಇದೆ. ಬೇರೆ ಶ್ರೇಣಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂತಹ ಬಾಂಧವ್ಯ ಅವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಎ$_1$ ಮತ್ತು ಬಿ$_1$ ಎ$_2$ ಮತ್ತು ಬಿ$_2$ ಇವರ ನಡುವೆ ಬಾಂಧವ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿರಾಕರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬೇಕು. ತಾನೇ ಬದಲಾಗದೆ, ದೈಹಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು 'ಪ್ರವಾಹಶೀಲ ಆತ್ಮ'ವನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರವಹನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೂ, ಸಾದೃಶ್ಯವಿಲ್ಲದುದೂ ಆದ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೀರುವ ಆತ್ಮವೊಂದನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಎಂದಾಯಿತು. ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದು ಕೇವಲ ಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಆ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಶ್ರೇಣಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು. ಅಂಥದೊಂದು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾಗಿ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಂಶ ಅದು ; ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಅನಂತರದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಂದ ನವೀನತೆ ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[1]

ನಶ್ವರತೆ ಮತ್ತು ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅವನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೋಧನೆಯ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿದ. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ, ಈ ಅನ್ಯಾದೃಶ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಎರಡೂ ಆ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು, ಅವು ಉತ್ಪಾದಿಸುವಂತಹ ವಸ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ತಿರುಳಿಲ್ಲದವೂ, ಉಳಿವಿಲ್ಲದುವೂ ಆದುವು. ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೆ : ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ಸರಳ. ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ದೊರಕುವ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಅವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದಿತಗಳಾದರೋ ಸಂಘಾತಗಳು

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : I. P. Vol. I, pp. 386 ff

(ಮೊತ್ತಗಳು). ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಥದಂತೆ ಹೊಸದಾದ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅವು ಸಂಕೇತವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು, ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು. ಅಂದಿನ ಉಳಿದ ವಿಚಾರಶೀಲರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಅದು ಬಿಟ್ಟಿತು.[1] ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವು ಕಾಠಿಣ್ಯ, ದ್ರವತ್ವ, ಕಾವು ಮತ್ತು ಸಂಚಾರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಭೌತ ಜಗತ್ತು, ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ದೇಹಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಭೂತಗಳಿಂದ ಆದ ಸಂಘಾತಗಳು. ಅವುಗಳ ಗೌಣ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಾಗೆಯೇ, ಅದು ಒಂದು ಅಂಕುರಸ್ವರೂಪ—ಚಿತ್ತ—ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ಉಳಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದು ಚೈತ್ತ ಅಥವಾ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂದಿತು. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸದ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲ.

II

ಮೇಲೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನ ಯೋಗ್ಯ ಉಪದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಶ್ವರವೂ ನಿಸ್ಸಾರವೂ ಆದರೆ, ನಮಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಇತರರಿಗಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ಪರಿಶ್ರಮವೆಂದೇ ಎನ್ನಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಬೇಗ ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೃಷ್ಣೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಬದುಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಂಕಲ್ಪ. ಬದುಕಿನ ಯಾತನೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಉಪದೇಶ. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧ ನೀತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ-ತ್ಯಾಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬೌದ್ಧಮೂಲದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಅನಂತರದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸೂಕ್ತಿಯೊಂದುಂಟು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ತಳೆದರೆ ಇತರರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತಾಳಿದಂತೆಯೇ. ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂಕುಚಿತ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಇಡೀ ಸರಣಿಗೆ

---

[1]ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ವಸ್ತುರಹಿತವಾದ, ಅನುಭವ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : BP, p. 02.

ಅದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ತಾನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಸುಳ್ಳಾದುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯಾ)ವೇ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ದೋಷದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ. ಆದರೆ ಪದವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನದೇ ಆದರೂ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನೆ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಭವ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಮಸ್ತದ ಸಾರಭೂತ ಏಕತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದದ್ದೇ. **ದುಃಖ, ದುಃಖಮೂಲ, ದುಃಖನಿವಾರಣೆ, ದುಃಖನಿವಾರಣಾಮಾರ್ಗ**—ಈ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ನಾಲ್ಕು ಪವಿತ್ರವಾದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ, ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬಹು ದೂರದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ ಅವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರವಾಹ ನಿರೋಧವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ದುಃಖದ ಬೇರು ಕತ್ತರಿಸಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ.'[2] ಈ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆತದ್ದು ರೋಗಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಅಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಚಲಿತ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಮಹಾವೈದ್ಯ ಎಂದು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆತನು ದುಃಖ ಬೆರೆತ ಬದುಕನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಾಧಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವನ ವಿಧಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವೈದ್ಯನ ರೀತಿಯದೇ ಆಯಿತು. ಈ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮೂರು, ಉಪದೇಶದ ತಾತ್ವಿಕಭಾಗವೆಂದೂ, ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಅದರ

---

[1] ನೋಡಿ : ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾಲಿಕೆ), ಪು. 279 ; N. M. P. 443

[2] Oldenberg : op. cit., p. 240

ಅನುಷ್ಠಾನಭಾಗವೆಂದೂ, ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಬದುಕು, ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಂತೆ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದುಃಖಮಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯ ಇರುವುದು ಆ ದುಃಖದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಅದು ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ, ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

1. **ದುಃಖದ ಮೂಲ :** ಇರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದುಃಖವೂ ಒಂದು ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ನಾವು ಈಗ ತಾನೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅಂತಿಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಮೂಲ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ. ಅದು ಕೇಡುಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೇ ಅವನ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ನಾವಿದ್ದೇವೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣಸೂತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಿಶೇಷ ಕಾರಣಸೂತ್ರ ಎಂದೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಹನ್ನೆರಡು ಕೊಂಡಿಗಳಿಂದ (ನಿದಾನ) ಆದದ್ದು ಅದು. ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯಾ), ಕರ್ಮ (ಸಂಸ್ಕಾರ), ಪ್ರಜ್ಞೆ (ವಿಜ್ಞಾನ), ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ (ನಾಮ–ರೂಪ), ಆರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಅಂದರೆ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳೂ ಕೂಡಿದಂತೆ ಮನಸ್ಸು, (ಷಡಾಯತನ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಪರ್ಕ (ಸ್ಪರ್ಶ), ಸಂವೇದನೆ (ವೇದನಾ), ಬಯಕೆ (ತೃಷ್ಣಾ), ಬದುಕಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು (ಉಪಾದಾನ), ಇರವು (ಭವ), ಪುನರ್ಜನ್ಮ (ಜಾತಿ) ಮತ್ತು ದುಃಖ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಶಃ ಮುಪ್ಪು ಮತ್ತು ಸಾವು(ಜರಾ–ಮರಣ). ಈ ಸರಪಣಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಜೀವನಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ತೋರಿಸಿ ಅದು ಸಂಸಾರ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ನಿರಂತರ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದ ವಿವರಗಳ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಬಗೆಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು—ಈ ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನೆರಡು ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಜನ್ಮದ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ 'ಕರ್ಮ' ಎಂದೂ ಅವು ವರ್ಣಿಸಿ ಮುಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ

ಕರ್ಮವು ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಈ ಜನ್ಮದ ಗತಿಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಎಂಟು ಕೊಂಡಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನವು ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜೀವಿಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನವು ಆ ಅನುಭವಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಈ ಬದುಕಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮವನ್ನೂ, ಅಲ್ಲಿ ಕಾದಿರುವ ದುಃಖವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.[1] ಈ ವಿವರಣೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತರಾಗಿ ಇಷ್ಟನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಸೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಆಸೆಯಿಂದ ಕರ್ಮ, ಕರ್ಮವು ತನ್ನ ಸರದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಸೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂಸಾರಚಕ್ರ ಅಥವಾ ಭವಚಕ್ರ ಎಂಬ ವಿಷವೃತ್ತ.

2. **ದುಃಖನಿವಾರಣೆ :** ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ನಿಯಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ದುಃಖಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೊಂದು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ನಾಶವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕೂಡ ಉಂಟು ಎಂಬುದೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆ ಕಾರ್ಯವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ಸರಪಣಿಯ ಉಳಿದ ಕೊಂಡಿಗಳೂ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ತನಗೆ ತಾವೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಂತೂ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ.

3. **ದುಃಖನಿವಾರಣಾಮಾರ್ಗ :** ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮಾನವನನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದ ಪಥ ಎಂಟು ಮುಖವಾದದ್ದು : ಸರಿಯಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸರಿಯಾದ ಸಂಕಲ್ಪ, ಸರಿಯಾದ ನುಡಿ, ಸರಿಯಾದ ನಡೆ, ಸರಿಯಾದ ಬದುಕು, ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಸರಿಯಾದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಧ್ಯಾನ. ಇಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ.[2] ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಯೋಜನೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಈ ಸರಳವಾದದ್ದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಡೀ ಸಾಧನೆಯ ಆಧಾರ. ಆದರೆ

---

[1]BP. p. 105.

[2]ನೋಡಿ : Oldenberg: op. cit., B.P. p. 115.

ಅದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಗಿಂತ, ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾದುದಾಗಿರಲಿ, ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರಬೇಕು ಅದು. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಈ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಅನುಭವ. ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಕೂಡದು, ಅವನ್ನು ತಮ್ಮದನ್ನೇ ಆಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಒತ್ತಾಯ ಪಡಿಸಿದ. ಯಾವುದು ಸರಿ ಎಂದು ನಾವೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳ ತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಪದೇ ಪದೇ ಘೋಷಿಸಿದ. "ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿಕ್ಕುಗಳೇ, ನೀವು ಈಗ ಏನು ಹೇಳಿದಿರೋ ಅದು **ನೀವೇ** ಮಾನ್ಯಮಾಡಿದ್ದು, **ನೀವೇ** ಅರಿತದ್ದು, **ನೀವೇ** ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು, ಅಲ್ಲವೆ ?" "ಹೌದು, ಭಗವನ್."[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ತಾನೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮೋಕ್ಷವು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಪಡೆದದ್ದೇ ಹೊರತು ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಯಾವ ಹೊರ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಿಂದಾಗಲಿ ದೊರೆತದ್ದಲ್ಲ. ಗುರುವೂ ಕೂಡ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸಬಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಂತರಂಗದ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಶೀಲ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಗಳು ಅಗತ್ಯ. ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಲ್ಲದೆ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೀಲ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ನಡೆವಳಿ. ಸತ್ಯಸಂಧತೆ, ತೃಪ್ತಿ, ಅಹಿಂಸೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಸಮಾಧಿ. ಚಿತ್ತಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಇತರರಿಂದ ಕೇಳಿದ ಸತ್ಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಧಿಯು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧನೆಯ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ, ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಯೌಗಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಸಾಧನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಮೂರೂ ಸೇರಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವುದು ಸಮಗ್ರ ಸಾಧನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಒಳನೋಟ, ಅಥವಾ ಅಂತರ್ಬೋಧೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಎಂಬುದು. ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬುದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನೆಗೆ ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸರಿಯಾದ ಬದುಕು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಬೇರೆ, ಗೃಹಸ್ಥನ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಬೇರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ

---

[1] ಮಜ್ಝಿಮ ನಿಕಾಯ, 38ನೆಯ ಪ್ರವಚನ.

ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ.[1] ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಗ್ರತೆಯ ಅತಿರೇಕವಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿರುವಂತೆ ಬುದ್ಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳ ನಡುವೆ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂಥದು. ಎಂದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅನಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡದೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವಂಥದು. ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಅನಿವಾರ್ಯಗಳನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬದೆ ನಿಯಂತ್ರಿತ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅವನ ನೈತಿಕ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಮನೋಭಾವವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೋಗಮಗ್ನತೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ತಾನೇ ದುಃಖವಾದ ದೇಹದಂಡನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಧನೆಗೆ ಯಶಸ್ಸು ದೊರಕುವುದು ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ. ತೀರ ಸಡಿಲವಾಗಿಯೋ ಅಲ್ಲವೆ ತೀರ ಬಿಗಿಯಾಗಿಯೋ ಇರದೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎಳೆದ ತಂತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೆ ಮಧುರವಾದ ದನಿಯನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ವೀಣೆಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ತನ್ನ ಮೊದಲ ವಾರಣಾಸಿಯ ಪ್ರವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ : "ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವವನು ದೂರವಿಡಬೇಕಾದ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಿವೆ, ಭಿಕ್ಕುಗಳೆ. ಆ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳು ಯಾವುವು ? ಆಸೆ ಭೋಗಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಸುಖದ ಬದುಕು ಒಂದು. ಅದು ತುಚ್ಛವಾದದ್ದು, ಅನುದಾತ್ತವಾದದ್ದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಲ್ಲದ್ದು, ಅನರ್ಹವಾದದ್ದು, ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹದಂಡನೆಯ ಬದುಕು. ಅದು ಮ್ಲಾನವಾದದ್ದು, ಅನರ್ಹವಾದದ್ದು, ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಪೂರ್ಣನಾದವನು, ಓ ಭಿಕ್ಕುಗಳೇ, ಈ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆ ದಾರಿಯು ಕಣ್ಣು ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ; ವಿಶ್ರಾಂತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಬೋಧೆ, ನಿರ್ವಾಣಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ."[2]

ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪದದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ 'ನಂದಿಹೋಗುವುದು' (ಪು 117) ಅಥವಾ 'ಪ್ರಶಾಂತವಾಗುವುದು'. ಅದು ಸೂಚಿಸುವುದು ವಿಲಯವಾಗಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು.

---

[1]B.P. p. 131 ; Prof. Poussin : *The Way to Nirvana*, pp. 114 and 150-1.

[2]Oldenberg op. cit., P. 127.

ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಶೂನ್ಯದ ಸ್ವರ್ಗ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಐದು ಪುಡಿಯಾದ ಸಂಘಾತದ ನಿರಂತರ ಯಾತ್ರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿಗೆ ತುಂಬ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿ ಇದೇ. ಆಗ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಅಕ್ಷರಶಃ 'ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ವಿಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಅಂಥದೊಂದು ಗುರಿಯು ತೀರ ನೇತಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮಾನವನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಅರ್ಹತೆಯೇ ಅದಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಅದು ನಿರರ್ಥಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದರೆ 'ನಂದಿಸುವುದು' ಎಂದು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಪರಮಾನಂದ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ, ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದಷ್ಟೇ. ವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವಾಸ್ತವಿಕ ವರ್ಣನೆಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪ್ರಸಕ್ತವಾದವು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವುದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಇಂಥ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಮರಣಾನಂತರದ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಅದು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯು' ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ದೊರಕುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಆದರದಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನ ಪರಿಮಿತ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ನಂದಿಹೋದ ಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪೂರ್ಣಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸಮಚಿತ್ತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಅರ್ಹಂತ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಹಂತ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ 'ಅರ್ಹನಾದವನು' ಅಥವಾ 'ಪವಿತ್ರನಾದವನು' ಎಂದು. ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜನ್ಮದ

---

[1] I. P. Vol. I. p. 418

[2] ನೋಡಿ. Oldenberg : *op. cit.* 267–285 ; Prof. Poussin : *op. cit.* pp. 115–118.

ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಈ ಪೂರ್ಣ ಶಾಂತಿ. ನಿರ್ವಾಣ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಲಯಗೊಂಡಮೇಲೆ ಅರ್ಹಂತನು ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ವಾಣ (ಪರಿನಿರ್ವಾಣ) ಎಂಬುದು ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನಿರರ್ಥಕವೆನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಿಸಲು ಅರ್ಹವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವ ಗುರಿ ನಂದಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿ. ನಂದಿಸುವಿಕೆಯು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವೇ ಹೊರತು, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ವಿಧಿಸುವ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರೇರಕೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ. 'ನಂದಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ನಿರ್ವಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಇದೇ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನಿಂದ ಅರ್ಹಂತನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಗುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ವಾಣ ಎಂಬ ಪದದ 'ಪ್ರಶಾಂತವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು.

ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಸ್ವ-ವಿರೋಧಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಡಾಯ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:[1] "ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವಿಸುವಂತಹ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು ಅದನ್ನೇ; ಬೌದ್ಧರು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಅದನ್ನೇ." ಆದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೊಸ ಕಷ್ಟವನ್ನೂ ಒಡ್ಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕರ್ತೃವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವು ಇರಬಹುದಾದರೆ, ಜನ್ಮಾಂತರ ಪಡೆಯುವ ವಸ್ತುವೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮಾಂತರವು ಇರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಸಿಡಬೇಕು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಜನ್ಮಾಂತರವುಂಟಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇರುವುದು ಈ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ: ಅದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟು. ಒಂದು ದೀಪದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬೆಳಕು ಶಾಖಗಳ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುವುದು ; ಅದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಉಂಟು. ಮೊದಲನೆಯದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಗಳ ಹೊಸ ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ಸೇರಿದ ಕರ್ಮವು ಮರಣದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದಬಹುದು. ಸತ್ತವನೇ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿರದೆಹೋಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ

[1]Indian Antiquary (1900), p. 398.

ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ, ರ್‍ಹಿಸ್ ಡೇವಿಡ್ಸ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಚಾರಿತ್ರವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸತ್ತಾಗ ಅವನ ನಂತರವೂ ಅವನ ಚಾರಿತ್ರವು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವಿಯನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆ ಜೀವಿಯೇ, ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರೂ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದುಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೆಲ್ಲುವವರೆಗೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ಏಕವಸ್ತು ಎಂದು ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿರಂತರವಸ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನೂ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮಂಜಸತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ಇಂಗಿತಗಳೂ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಯಾವುದೂ ತನ್ನ ಫಲವನ್ನು ಉಳಿಸದೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು. ಎರಡನೆಯದು, ಕರ್ಮದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಫಲವು ಕರ್ತೃವನ್ನು ತಟ್ಟಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಬುದ್ಧನಾದರೋ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗಣನೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ. ಮೊದಲಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಅವನು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದೂರವಿರಿಸಿದ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಒಂದು ದೈವೀ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಅತೀತ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದೆ. ಜೈನದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಮುಂದೆ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ, ಕರ್ಮವು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುವಂತೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧನು ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಕರ್ಮವು ನೈತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿದ್ದು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರಕಾರ ತಾನೇ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಒಂದು ಅಪೌರುಷವಾದ ನಿಯಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಆರು

ಜೈನ ದರ್ಶನ

'ಜೈನ'ದರ್ಶನ ಎಂಬುದರ ಮೂಲ ಜಿನ ಎಂಬ ಪದ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾತು ಜಿ, 'ಗೆಲ್ಲು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಅದು. ಜಿನ, 'ಜಯಿಸಿದವನು', ಎಂದರೆ, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವನು. ಒಮ್ಮೆ ಭಾವಿಸಿದ್ದಂತೆ, ಜೈನ ದರ್ಶನವು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಿಂದ ಕವಲೊಡೆದದ್ದಲ್ಲ, ಅದರ ಉಪಪಂಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಆದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ ಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಮಹಾವೀರ ಅಥವಾ 'ಮಹಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವೀರ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ವರ್ಧಮಾನನು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವನು. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರು ಜನ ತೀರ್ಥಂಕರರಿದ್ದರು. ನಂಬಲು ಕಷ್ಟವಾದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಒಬ್ಬನು, ವರ್ಧಮಾನನ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿ ಹಿಂದಿನವನಾದ ಪಾರ್ಶ್ವ ನಾಥನು, ಕ್ರಿ. ಪೂ. 8ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಇದೆ(ಪು. 36). ಅವನ ಅನು ಯಾಯಿಗಳು ವರ್ಧಮಾನನ ಸಮಕಾಲೀನರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಇದೆ.[1] ಆದರೆ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದವು.[2] ವರ್ಧ ಮಾನನು ಅದನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ನೀಡಿದನು. ವೈದಿಕ ಬೋಧ ನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ಜೈನದರ್ಶನವೊಂದೇ. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ದರ್ಶನವು ಅದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ, ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ನಿರಾಶಾವಾದದಲ್ಲಿ, ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದುದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥವೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತವಸ್ತು ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ 'ಜೈನದರ್ಶನವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ

---

[1] Prof. Jacobi : *Jaina Sutras (SBE), Pt. II*, p. xxxiii.

[2] ಅದೇ. p. 122 n.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳ ನಡುವಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಧ್ಯಮಾರ್ಗ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.[1]

ವರ್ಧಮಾನನು ವಿದೇಹದ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ವೈಶಾಲಿಯ ಬಳಿ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. 540ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನು. ಅವನ ತಂದೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಸಂಗಡವೊಂದರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ. ಅವನ ತಾಯಿ ತ್ರಿಶಲಾ, ವಿದೇಹ ರಾಜನ ಸೋದರಿ. ಹೀಗೆ ಜನ್ಮತಃ ಅವನು ಬುದ್ಧನಂತೆ ರಾಜವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಅವನಂತೆಯೇ ವರ್ಧಮಾನನೂ ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮೊದಲು ನೀಡಿದ್ದು ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ. ಅವರ ನೆರವಿನಿಂದ ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಹರಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಗಳಿಸಿದ. ಯಶೋದಾ ಎಂಬುವಳನ್ನು ಆತ ಮದುವೆಯಾದ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಂತಲ್ಲದೆ, ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ಇವನು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದ. ಅವರು ಸತ್ತ ನಂತರ ತನ್ನ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ.[2] ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಆತನು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಕಠಿಣವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ. ಅದರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ, ಅಥವಾ 'ಕೇವಲಿ' ಆದ. ತೀವ್ರವಾದ ದೇಹದಂಡನೆಯ ಈ ಅವಧಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧನಂತೆ ಈತ ಕಾಲದ ಅಪವ್ಯಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧತೆ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ದೃಢವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆತ 'ತೀರ್ಥಂಕರ'ನಾದ (ಪು. 8). ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಂಘವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಕಳೆದ. ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ಬದುಕಿ ಬಳಿಕ ಆತ ತೀರಿಕೊಂಡ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಂತಲ್ಲದೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ತಾನು ಜನ್ಮ ಪಡೆದ ಪ್ರಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹರಡಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಂತೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಅರ್ಧಮಾಗಧೀ) ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪಾದನ ಕಾರ್ಯವು ದೇವರ್ಧಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಅಷ್ಟು ಸಮಯದ

---

[1]Prof. Hopkins : *Religions of India*, p. 278.

[2]ವರ್ಧಮಾನನ ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪಂಥಗಳಾದ ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಮತ್ತು ದಿಗಂಬರರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆ ಶ್ವೇತಾಂಬರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು.

ನಂತರ ಸಂಪಾದನಕಾರ್ಯ ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಮೂಲ ಬೋಧನೆಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆಯೋ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ದೇವರ್ಧಿಯು ಕ್ರಮಾನುಸಾರ ಜೋಡಿಸಿದ ಅಷ್ಟೆ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ '**ಪೂರ್ವ**' ಎಂಬ ಜೈನ ಕೃತಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಮುಂದೆ ಬಂದ **ಅಂಗ** ಗಳೆಂಬ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು 'ಪೂರ್ವ'ಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿದುವು.[1] ಹೀಗೆ, ಈಗ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವಂಥ ಜೈನದರ್ಶನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂದೇಹ ತಾಳಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೆಗಳು, ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.[2]

I

ಜೈನರು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವ. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದ್ದು, ಅಥವಾ ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ.[3] ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭೌತವಸ್ತುವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾಲದೇಶಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಪದಗಳು ಜೈನದರ್ಶನದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃವೊಂದು ಇರುವುದು ಎಷ್ಟು ಖಚಿತವೋ, ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯವೊಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಜೈನದರ್ಶನ. ಜೀವಾಜೀವಗಳಲ್ಲಿ ಅಜೀವಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವವುಂಟು. ಆದರೆ ಜೀವದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅದರ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ಆ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು 'ಅಜೀವ' ಅಥವಾ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಜೀವವು ಉಚ್ಚತರವೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೂ ಆದ ಪದಾರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಅಜೀವಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

(1) **ಜೀವ** :—ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಜೀವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಇತರ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ಹೆಸರಿನ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯು—ಜೀವಿಸುವ ಅಥವಾ ಜೀವವುಳ್ಳ—ಸೂಚಿಸುವಂತೆ,

---

[1] ಇದೂ ಕೂಡ ಶ್ವೇತಾಂಬರರದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ದಿಗಂಬರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು 'ವೇದ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : Mrs. Stevenson : *Heart of Jainism*-p. 16.

[2] Prof. Jacobi : *op. cit.* part II, p.xl.

[3] ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಪು. 33.

ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಬದುಕಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಹೊರತು, ವೈಯ-ಕ್ತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪಾರಭೌತಿಕ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದವು ತನ್ನ ಮೂಲ ಅರ್ಥದಂತೆ ಪ್ರಾಣತತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. 'ಆತ್ಮ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣ, ಅಷ್ಟೆ.' ಆದರೆ ಸದ್ಯದ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆತ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದ ರಂತೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಶಾಶ್ವತ. ಅವನ್ನು ಅವುಗಳ ವಾಸ್ತವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವು, ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯ ವುಳ್ಳವು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಿವರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಆತ್ಮಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಜೀವವು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೈನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಭೋಕ್ತಾ ಮತ್ತು ಕರ್ತಾ ಎರಡೂ ಹೌದು.[2] ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಅದರ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಸ್ವಭಾವ. ಅನಂತ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಶಾಂತಿ, ಅನಂತ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು.[3] ಆದರೆ ಅದು ಭೌತದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ–ಇದೇ ಸಂಸಾರ–ಈ ಲಕ್ಷಣ ಗಳು ನಾಶವಾಗದಿದ್ದರೂ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವದ 'ಹೊರತೋರಿಕೆಯು' ಅದರ ಆಂತರಿಕ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾನವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ದ್ವಂದ್ವವಾದದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂಶವೂ ಉಂಟು, ಭೌತಿಕ ಅಂಶವೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಭೌತಿಕ ಅಂಶದ ದುಷ್ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿ ಸುವುದು; ಜೀವದ ಅಂತರ್ಗತ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವು ದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದು. ಜೈನದರ್ಶನದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಗಾತ್ರವು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವ ಭೌತಿಕ ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಿಗ್ಗುವ ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗುವ ಶಕ್ತಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಉಂಟು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ದೀಪವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ದೀಪವು ತಾನು ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಚಿಕ್ಕ ಅಥವಾ ದೊಡ್ಡ ಕೋಣೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ.[4] ಇದರ ಅರ್ಥ,

---

[1] Prof. Jacobi : *op. cit*. part I, p-3 n.

[2] ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ, ಶ್ಲೋಕ 48.

[3] ಗುಣರತ್ನ : ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಪು. 74.

[4] ಅದೇ. ಪು. 45.

ಜೀವದ ಉಳಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳಂತೆ ಅದರ ದೇಶಾಧೀನವಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಜಡದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಜೀವದ ಅಪರಿವರ್ತನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಜೈನರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜೀವಕ್ಕೂ ಜಡಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಜೈನರಿಗಿರುವ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಜೀವದ ಬರಿಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ, ಅದರ ಸಾರಸ್ವರೂಪವೇ ಅದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವವು ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ, ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ, ಯಾವುದರ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲುದು. ಅದರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರಕೂಡದು ಅಷ್ಟೆ. ಕಣ್ಣು, ಬೆಳಕು ಇತ್ಯಾದಿ ಹೊರಗಿನ ಪರಿಕರಗಳು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದಾಗ ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಖಂಡಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಜೀವದ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಕರ್ಮವು ತಲೆಹಾಕಿ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವುದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆಲೋಚನಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವಂತೆ ಜೈನರು ಕರ್ಮದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಲೋಚನೆ ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಜೀವವೂ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳೂ, ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲೇ ಏಕತೆಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ.[1] ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಖಂಡರೂಪದ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಒಂದು ಕೊರತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ.[2] ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿಲುವಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಾದರೂ, ಇನ್ನೊಂದು ನಿಲುವಿನಿಂದ ಐಹಿಕ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ಉಪಾಧಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಡಮೆ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ವಿಘ್ನಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾದಂತೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದ ಯಾವುದೇ ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಆತ್ಮರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂಶವು ಇದೇ (ಪು. 146). ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಘ್ನಗಳು ನಾಶಗೊಂಡಾಗ ಜ್ಞಾನದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಒಂದು ಜೀವವು

---

[1] ಸ.ದ.ಸಂ. ಪು. 34.

[2] ಸ.ದ.ಸಂ. ಪು. 29.

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುತ್ತದೆ. ಸಕಲವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ, ಅವು ಇರುವಂತೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಅದು ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅಡೆತಡೆಗಳೂ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಇದೇ. ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ತಪಸ್ಸಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾವೀರನು ಪಡೆದನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಈ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ. ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧನಗಳ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಉದಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ('ಶುದ್ಧ') ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಅದೇ 'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ', ಅದು ಅಸದೃಶ ಜ್ಞಾನ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ (ಸಾಂವ್ಯವಹಾರಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಅದು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು, ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಸಾಧಾರಣ ಜ್ಞಾನದ ಇತರ ವಿಧಗಳೂ ಉಂಟು. ಅವು ಕಡಮೆ ಮಟ್ಟದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

(2) **ಅಜೀವ** : ಅಜೀವ ವರ್ಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆ : ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ (ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿ ದೇಶ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು)[1] ಮತ್ತು ಪುದ್ಗಲ (ಜಡವಸ್ತು). ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಇವು ಸಾರತಃ ಭಿನ್ನ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಅನಂತ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಕ್ರಗಳುಂಟು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಕ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನಾವಧಿಯ ಎರಡು ಯುಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಅವಸರ್ಪಿಣೀ, ಇನ್ನೊಂದು ಉತ್ಸರ್ಪಿಣೀ. ಸುತ್ತುವ ಚಕ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ರೂಪಕ ಇದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಳಿಯುವ ಯುಗ, ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದರೋ ಏರುವ ಯುಗ, ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಧರ್ಮವು ಉತ್ಕರ್ಷ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಯುಗ ಅವಸರ್ಪಿಣೀ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶವೂ ಅನಂತ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೂ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದರಲ್ಲಿ (ಲೋಕಾಕಾಶ) ಚಲನೆ ಸಾಧ್ಯ, ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ (ಅಲೋಕಾಕಾಶ) ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏನೆಲ್ಲ ಇದೆಯೋ ಅದು ಇರುವುದೆಲ್ಲ

---

[1] ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಆಕಾಶವೇ ದೇಶ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರತೆಯ ತತ್ವಗಳು. ಅವು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಕಾಶ ಎನ್ನುವ ಆಕಾಶಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ನೀರು ಮೀನಿನ ಚಲನೆಗೆ ಹೇಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು (ಎಲ್ಲದರ) ಚಲನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧರ್ಮವು ವಸ್ತುಗಳ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯ ಪುಣ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ ; ಸ. ದ. ಸಂ, ಪು. 35.

ಲೋಕಾಕಾಶದಲ್ಲಿ. ಎರಡನೆಯದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಆಕಾಶ, 'ಶೂನ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ,' ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಅನಂತವಾಗಿ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಇರತಕ್ಕಂಥದು. ಜಡ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವರ್ಣ, ರಸ, ಗಂಧ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶಗಳುಂಟು.[1] ಶಬ್ದವು ಅದರ ಗುಣವಲ್ಲ, ಪರಿಣಾಮ (ಪುದ್ಗಲ—ಪರಿಣಾಮ).[2] ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾದುದು. ಪ್ರಾಣಿದೇಹಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು—ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಈ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅದು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಆತ್ಮಗಳ ನಿವಾಸಗಳು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಅಕ್ಷರಶಃ ಇವುಗಳಿಂದ ಇಡಿಕಿರಿದಿರಬೇಕು. ಪ್ರೊ. ಯಾಕೋಬೀ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಜೈನರ ತತ್ತ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯನ್ನೂ ಆದ್ಯಂತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಚೇತನವಾದ (Hylozoistic Theory). ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಈ ಭೂತಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಕಣಗಳೂ ಜೀವವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ."[3]

ಜನ್ಮ (ಉತ್ಪಾದ), ಮೃತ್ಯು (ವ್ಯಯ) ಮತ್ತು ಉಳಿದಿರುವಿಕೆ (ಧ್ರೌವ್ಯ)ಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ : ಸ್ವರೂಪತಃ ಶಾಶ್ವತವಾದರೂ ಸತ್ಯವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಗತಿಸಿಹೋಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಜೀವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದೇಹಾವೃತ ಸ್ಥಿತಿಗಳುಂಟು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ದೇಹ. ಆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೂ ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಜೀವವಾಗಿ ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವಭಾವ-ಜನ್ಯ ಹಕ್ಕು'. ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಶ್ವತ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ

---

[1] ಸ್ಪರ್ಶ–ರಸ—ಗಂಧ–ವರ್ಣವಂತಃ ಪುದ್ಗಲಾಃ–ಉಮಾಸ್ವಾತಿ : ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಾಧಿ–ಗಮ ಸೂತ್ರ. v. 23.

[2] ನೋಡಿ : ಗುಣರತ್ನ : *op. cit.* pp. 69–70.

[3] Prof. Jacobi : *op, cit Part I P, xxxiii,* ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಜೈನಧರ್ಮವು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ನೀರಿನಲ್ಲಿರ ಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಮಿಗಳಿಗೆ ಜೀವವಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ, ಅದರರ್ಥ ನೀರಿನ ಕಣಗಳನ್ನೇ ದೇಹಗಳನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜೀವಗಳು ಎಂದು, ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ. ಪು. 35,

ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಇದ್ದು, ಆಮೇಲೆ ಕಾಣದಾಗುತ್ತವೆ.[1] ಹೀಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಕನಿಷ್ಠ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸತ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧ ವಾದದ್ದು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ಸತ್ಯ ಚಲನಶೀಲ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಒಪ್ಪುವ ಬದಲಾವಣೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಾವದ ಬದಲಾವಣೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ; ಏಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವಾದರೋ ಸತ್ಯವು ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಆದರೆ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವು ಅನನ್ಯ. ಅನನ್ಯ ವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತೋರಿಸಬಲ್ಲುದು–ಏಕತೆ ಅನೇಕತೆಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಗೆ ಇರಬಲ್ಲುವು–ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಜೈನರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು : ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಲು ನಮಗಿರುವ ಏಕೈಕ ಪ್ರಮಾಣ ಅನುಭವ. ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಸ್ವಭಾವವುಂಟು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದಾಗ ಅದು ಹಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು.[2] ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು

---

[1]ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಮಾಡುವ ಈ ಭೇದದ ಜೊತೆಗೆ ಜೈನರು ಇನ್ನೊಂದನ್ನೂ-ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ-ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಪ್ರೊ. ಯಾಕೋಬೀ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ (ವಿಕಸನ) ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯಗಳು-ಇವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಪರೂಪ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆನಂತರದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಗುಣಗಳು ಅನಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹಿಂದೂಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ವಿಕಸನ ಅಥವಾ ಪರಿವರ್ತನವೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರವರ್ಗವೊಂದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಯಾವುದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಾದರೂ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಪರ್ಯಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ವು ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು(SBE Vol. XLV, pp. xxxiv ಮತ್ತು 153n)

[2]ಪ್ರತೀಯಮಾನೇ ವಸ್ತುನಿ ವಿರೋಧಾಸಿದ್ಧೇಃ —ಪ್ರಮೇಯಕಮಲಮಾರ್ತಾಂಡ ಪು. 93.

ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಸ್ಯಾದ್ವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ದ್ರವ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆರು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ-ಜೀವ ಮತ್ತು ಐದು ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಜೀವ-ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಸ್ತಿಕಾಯಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಈಗ ತಾನೇ ವಿವರಿಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಇವೆ (ಅಸ್ತಿ) ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಅಂಗಗಳುಂಟು (ಕಾಯ). ಕಾಲವು ಅಸ್ತಿಕಾಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಶ್ವತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗಗಳಿಲ್ಲ.[1]

ಜೈನ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಬೋಧನೆಯ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು :

1. **ಪರಮಾಣುವಾದ.** ಅಣು ಎಂಬ ಪದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾಣುವಾದವು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಕೀಯವಾದದ್ದು. ಉಳಿದ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಣುವು ಒಂದಲ್ಲ, ಹಲವು ದರ್ಶನಗಳ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಬಹುಶಃ ಅದರ ಜೈನ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಈ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮಾಣುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಧದವು. ಆದರೂ ಅವು ಅನಂತ ವಿಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಭೌತವಸ್ತು ಎಂಬುದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಪುದ್ಗಲಕ್ಕೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅವು ವಿಧಿಸಿರುವ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಿನ್ನೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಅದು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧ್ಯ, ಅದು ರಸವಾದಿಯ ಕೇವಲ ಕನಸಲ್ಲ. ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕೂಡ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವು ಮತ್ತು ಗೌಣವಾದುವು. ವೈಶೇಷಿಕರಂತಹ ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ಚಿಂತಕರು ನಂಬಿರುವಂತೆ ಅವು ಪ್ರಧಾನವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ.[2] ಈ ಭೂತಗಳೆಂಬವು ಕೂಡ, ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಭಜನೀಯವಾದುವು ಮತ್ತು ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳವು. ಪರಮಾಣುಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ತಾವು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, ರಸ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದ ಆಯಾಯಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದಲೇ ಉಳಿದ ಭೌತ ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಭೌತ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರಬಹುದು. ಮೊದ

---

[1]ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 35-6.

[2]ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸಿನ ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಿಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಪಿಡಾಕ್ಲೀಕಸರು ಪರಮಾಣು ವಿಷಯಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ್ದ ಇಂಥವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

ಲನೆಯದು, ಸರಳವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಪರಮಾಣು ರೂಪ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂಧ. ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವು.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನವೂ ಪೃಥ್ವೀ ಮುಂತಾದ ಭೂತಗಳವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಭೌತಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣಾತ್ಮಕ ಭಿನ್ನೀಕರಣವು ಇನ್ನೂ ಆಗಿರದ ಸ್ಥಿತಿಯವರೆಗೂ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನೂಕುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪ-ನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಂತವಾದ ಪರಮಾಣು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಭೌತವಸ್ತುವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಗುಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪರಿಮಾಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏನೂ ಸೇರದೆ, ಏನನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದರ ಗಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಬಹುದು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬಹುದು. ಭೌತವಸ್ತುವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಅದರ ಎಷ್ಟು ಕಣಗಳು ಬೇಕಾದರೂ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬ ಊಹೆಯಿಂದ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಲಾಗಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭೌತವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವು ಜೀವದೊಳಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

2. **ಸ್ಯಾದ್ವಾದ.**[2] ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ, ಸತ್ಯವು ಸ್ವಭಾವತಃ ತೀರ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಇದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನೀಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ.[3] ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾತುವಾದ **ಅಸ್**, 'ಇರು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಸ್ಯಾತ್, ಆ ಧಾತುವಿನ ಸಂಭಾವನಾ ರೂಪ. ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಇರಬಹುದು', ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಯಾದ್ವಾದವನ್ನು 'ಸಂಭಾವ್ಯತಾಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಅರ್ಥ, ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡಬಹುದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ ಎಂದು(ಅನೇಕಾಂತ). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಸತ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿಗೂ ಎಡೆಗೊಡುತ್ತದೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೂ ಸೋಪಾಧಿಕ. ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ನಿರಾ-

---

[1] ಸ.ದ.ಸಂ. ಪು. 36.

[2] ನೋಡಿ ಗುಣರತ್ನ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು : ಪು. pp.85–9 ; ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 41–2. ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪೂರ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : OJ. pp.139–40.

[3] ಭೌತವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸತ್ಯದ ಉಳಿದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿಯಲು ನೋಡಿ : ಗುಣರತ್ನ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು, ಪು. pp.87–8.

ಕರಣ ಎರಡೂ ದೋಷಪೂರ್ಣ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹಲವು ಕುರುಡರು ಆನೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಜೈನರು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆನೆಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಆನೆಯ ಆಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದನು. ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಲಕ್ಷಣನಿರೂಪಣ ಮಾಡುವಾಗ 'ಇದಮಿತ್ಥಂ ಏವ' ಎಂದು ಹಠ ತೊಡಕೂಡದು ಎಂಬ ಕಾತರ ಅದಕ್ಕುಂಟು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶನದ ಜಾಗರೂಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ಯಾವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆಗ ಒಂದು ಕಡೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಅನುಮೋದಿತವಾಗದ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇತ್ತು. ಅದು, ಅನಸ್ತಿತ್ವವೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು.[1] ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಒಂದೊಂದೂ ಉದ್ಧತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಉದ್ಧತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಅನಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡೂ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ ಅವೆರಡೂ ಆಗಿವೆ ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವು ಹೇಳಿದ್ದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ 'ಇದೆ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು—'ಇದೆ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ' 'ಇದೆ'ಯೂ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲ'ವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು—ಸೇರಿಸಿದಂತಾಯಿತು[2]. ಇವೆರಡನ್ನು ಸೇರಿಸಿದುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸ ಎಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಅದು ಹೋಗುವಷ್ಟು ದೂರ ಸತ್ಯವಾದುದೇ. ಆದರೂ ಯಾವುದೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ.

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ ಛಾಂ. ಉ. VI. ii.2. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳ ಅಸತ್ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅನಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದಲ್ಲ, ಅವರ್ಗೀಕೃತ ಎಂದು. ಅದೇ III.xix.1.

[2]ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್ II.i.1; ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉ. iv.18. ನೋಡಿ.B.P.p.137 ಮತ್ತು Oldenberg ಅವರ Buddha ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯದ ಭಾಗ,

ಅದರ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವು ಅದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ವರ್ಣಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಗಶಃ ಸತ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯ ಮೂಲಕ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜೈನರು ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಏಳು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಪ್ತಭಂಗೀ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು :

1) ಇರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ಅಸ್ತಿ).
2) ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ನಾಸ್ತಿ).
3) ಇರಲೂ ಬಹುದು ಇಲ್ಲದಿರಲೂ ಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತಿ).
4) ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ಅವಕ್ತವ್ಯಃ).
5) ಅದು ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ಅಸ್ತಿ ಚ ಅವಕ್ತವ್ಯಃ).
6) ಅದು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ನಾಸ್ತಿ ಚ ಅವಕ್ತವ್ಯಃ).
(7) ಇರಬಹುದು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು (ಸ್ಯಾತ್ ಅಸ್ತಿ ಚ ನಾಸ್ತಿ ಚ ಅವಕ್ತವ್ಯಃ).

ಉದಾಹರಣೆಗೆ—A ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದು **ಇದೆ** ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ **ಇದೆ**. ಅಂದರೆ, A ಆಗಿ **ಇದೆ**, B ಆಗಿ ಇಲ್ಲ. ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗಿ, ಈಗ ಇಲ್ಲಿ A ಆಗಿರುವುದು ಮುಂದೆ ಎಂದಾದರೂ ಎಲ್ಲಾದರೂ B ಆಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪರಿಮಿತ. ದ್ರವ್ಯ ಅದೇ ಆದರೂ ಅದರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಮಿತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಮೂರನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದು A ಎಂಬುದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. A **ಇದೆ** ಮತ್ತು **ಇಲ್ಲ**. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಇದೆ**, ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಇಲ್ಲ**. 'ಇದೆ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಾಗ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಅಜ್ಞೇಯವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ A

ಮತ್ತು A—ಅಲ್ಲದ್ದು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತಿಷೇಧನಿಯಮ (Law of Contradiction) ವನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದೊಂದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿರಬೇಕು. ಈ ತರ್ಕ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶ, ಒಂದು ನಿಲುವಿನಿಂದ ಸತ್ಯವು ಅಜ್ಞೇಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ದ್ರವ್ಯ, ದೇಶ, ಕಾಲ, ಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಜೈನಧರ್ಮವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ನೀಡುವ ವರ್ಣನೆ ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರ ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಬಹುದು ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿಸುವ ಇತರ ವಿಧಾನಗಳು ಇನ್ನೂ ಇವೆ. ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರದ ಹಾಗೆ, ಇನ್ನೂ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬರುವ ವರ್ಣನೆ ಸಮಗ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಇದು ಉದ್ಧತಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ. ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಅದರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ರೂಪಗಳು ಊಹಾಸ್ಪದವಾದ ಯಾವುದೋ ಬಗೆಯವಾಗಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಅವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಪೃಥಕ್ಕಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತತೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ನಿಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಜೈನದರ್ಶನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನರು ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು **ಅಸ್ತಿತ್ವ** ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅತೀತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಟೀಕಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಆದರೆ ಅವರು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ

---

[1] 'ಇದೆ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿಯೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಈ ಏಳುಮಾತ್ರ. ಹೋಲಿಸಿ: ಪ್ರಮೇಯ-ಕಮಲ-ಮಾರ್ತಾಂಡ, ಪು. 206.

[2] ERE. VOL. vii, p. 468.

ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂಥದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜೈನರು ಅಂತಹ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಸತ್ಯವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅತಿ ಜಟಿಲ ; ಅದರ ಜಟಿಲತೆ ಅನಂತ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನ ಖಂಡಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳಲಿರುವ ಕೆಲವು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ.

II

ಜೈನದರ್ಶನದ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ, ಅದರ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅದರ ವ್ಯವಹಾರ್ಯ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ವಿಧಿಸುವ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಅತ್ಯುಗ್ರತೆ. ಸನ್ಯಾಸಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಷ್ಟು ಉಗ್ರವಾಗಿರುವುದು ; ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನೆಯೂ ಉಗ್ರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇತರ ಎಷ್ಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಜೈನಧರ್ಮವು ಕಡ್ಡಾಯ ಪಡಿಸುವುದು ಬೋಧೆಯೊಂದನ್ನೇ ಅಲ್ಲ, ನೀತಿನಿಯಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಎರಡನ್ನೂ. ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ (ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನ), ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ (ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ), ಸರಿಯಾದ ನಡೆ (ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ) ಇವು 'ಮೂರು ರತ್ನಗಳು' (ತ್ರಿ–ರತ್ನ) ಅಥವಾ ಬದುಕಿನ ಮೂರು ಅಮೂಲ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಎಂದು ಅದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ, ಸರಿಯಾದ ಕರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಸುಳ್ಳು ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಬಹುಪಾಲು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನ ಎಂದರೆ ಜೈನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲೂಅವುಗಳ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲೂ ಕದಲದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಎಂದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅಡ್ಡಿ ಪಡಿಸುವ ಸಂಶಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಅದರದ್ದು. ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನ. ನಾವು ಕಲಿತದ್ದನ್ನು, ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು, ಆಚರಣೆಗೆ ತರುವುದೇ ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ. ಸಾಧನೆಯ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗ ಇದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಪಂಚವ್ರತಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದರೆ

---

[1] ಉಮಾಸ್ವಾತಿ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು, i. 30

[2] ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಜ್ಞಾನಚಾರಿತ್ರಾನಿ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗಃ–ಉಮಾಸ್ವಾತಿ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು, p. 1

ಸಾಕು. ಯತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವು : (1) ಯಾವ ಜೀವಿಯನ್ನೂ ಹಿಂಸಿಸದಿರುವುದು (ಅಹಿಂಸಾ), (2) ಸುಳ್ಳು ಹೇಳದಿರುವುದು (ಸತ್ಯ), (3) ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡದಿರುವುದು (ಅಸ್ತೇಯ), (4) ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು (5) ಜಗತ್ತನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು (ಅಪರಿಗ್ರಹ). ಗೃಹಸ್ಥರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವ್ರತಗಳು ಇವೇಯೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಎರಡರ ಬದಲು ಏಕಪತ್ನೀತ್ವ (ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ) ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು, ಇವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜೈನರು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿವಿಧ ಸದ್ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ಹಳೆಯದು ನಿಜ.[1] ಆದರೆ ಸಮಗ್ರ ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯನ್ನೇ ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಜೈನ ದರ್ಶನದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಬುದ್ಧನು ಕೂಡ ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ್ದ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಹಿಂಸಾ ಎಂಬುದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು-ಮಾತು-ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಹಿಂಸಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇತರರನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಿಂಸಿಸದಂತೆ ನಾವು ಬಾಳಬೇಕು. ಇದು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಆದರ್ಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯತಃ ಇತರರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದರಿಂದ ದೂರವಿರಬೇಕು ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇದರ ಅರ್ಥ, ಇತರರಿಗೆ ಸಕ್ರಿಯ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದೂ ಕೂಡ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ನೆರವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದಂತೆಯೇ.[2] ಜೈನಧರ್ಮವು ನೀತಿತತ್ವಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೋ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಮುಖವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬೋಧನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಅದರ ಜೊತೆಗೇ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಸಹಿಷ್ಣುತಾ ಮುಖದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ : "ರಾಜನು ಜಯಶಾಲಿಯಾಗಲಿ, ಧರ್ಮಶೀಲನಾಗಲಿ. ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಳೆಯಾಗಲಿ. ರೋಗಗಳು ನಾಶವಾಗಲಿ, ಕ್ಷಾಮಡಾಮರಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರದಿರಲಿ. ಜೈನ ಅನುಶಾಸನವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸರ್ವ ಸುಖವನ್ನೂ ನೀಡಲಿ."

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನವೂ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಗೃಹಸ್ಥಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವವರಿಗೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ.

---

[1]ಪುಟ 91ರಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 3 ನೋಡಿ

[2]OJ. p. xxiv

ಎರಡನೆಯದು ಶ್ರೇಷ್ಠತರ ಎಂಬುದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯತಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ನಿಯಮಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಗ್ರ. ಗೃಹಸ್ಥರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು, 'ಕಡಿಮೆಯ ವ್ರತಗಳು' ಅಥವಾ 'ಅಣುವ್ರತ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಅದು. ಯತಿಗಳ ವ್ರತವು ಮಹಾವ್ರತ. ಇದಕ್ಕೂ ಗೃಹಸ್ಥರ ವ್ರತಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಣುವ್ರತ ಎಂದರು.[1] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ತೃಪ್ತಿ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಯತಿಯಾದರೋ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವನು ತನ್ನದು ಎನ್ನಲಾಗದು. ಆದರೆ ಗೃಹಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಜೀವನಗಳಿಗೆ, ಈ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದದ್ದು. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವಾದರೋ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಜೈನಧರ್ಮವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲರಾಗಿರುವವರು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಸಾಧನೆಯ ಯಾವುದಾದರೂ ಎರಡು ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ : ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಆಹಾರನಿಯಮವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಾಲಿಸಿ ಉನ್ನತತರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು.[2] ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೂ ಯತಿಗೂ ವಿಧಿಸುವ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಪ್ರಮಾಣದ್ದೇ ಹೊರತು ಗುಣದ್ದಲ್ಲ.

ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನವೂ ಜೀವಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಜನ್ಮಾಂತರದ ತತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಭೌತಿಕವಾದದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವಗಳನ್ನು ಆದ್ಯಂತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಕಬ್ಬಿಣದೊಂದಿಗೆ ಶಾಖ, ಹಾಲಿನೊಂದಿಗೆ ನೀರು, ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಕರ್ಮವು ಜೀವದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಬಲ್ಲುದು.' ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ಜೀವನನ್ನು ಬದ್ಧಜೀವ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಪಾಲು ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆದರ್ಶವು ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಗುಣ ದುರ್ಗುಣಗಳೆರಡೂ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಅವು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಸರಿಯಾದ ಆತ್ಮಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಕಲ ಕರ್ಮ

---

[1] ಸ. ದ. ಸಂ. p. 33 ; O. J. pp. 69 ಮತ್ತು 133

[2] OJ. p, xxxi

ವನ್ನೂ ಕ್ಷಯ ಮಾಡಿದರೆ, ಆಗ ಜೀವದಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಪೂರ್ಣಜ್ವಾಲೆ'ಯು ಹುಟ್ಟಿ ಜೀವವು ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಅದು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಲೋಕಾಕಾಶವನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಶ್ವದ ತುದಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಶಾಂತ ಆನಂದನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[1] ಬಳಿಕ ಅದು ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತಳೆಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅದು ಬೀರದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಅದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶದ ನಿದರ್ಶನ ವಾಗಿ ಎಂದೆಂದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ದೇವತ್ವಸಿದ್ಧಿಗಳ—ಎಲ್ಲ ಮುಕ್ತ-ಜೀವಗಳೂ ದೇವತೆಗಳೇ—ನಡುವಣ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದ ಜೀವವು ಹೊಸ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೈನದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವನು ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು. ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಕರ್ಮವೂ ಅವನನ್ನು ಸೋಂಕುವುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಸೋಂಕು ವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತದೆ ಈ ದರ್ಶನ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನನ್ನು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಂತೆಯೇ ಅರ್ಹಂತ[2] (ಪು. 161) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೇ ಅವನನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅರ್ಹಂತ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಿಂದು ಗಳ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ನಿರ್ವಾಣದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಜೈನಧರ್ಮವು ವಿಧಿಸುವ ಅನುಷ್ಠಾನಯೋಗ್ಯ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಸಪ್ತತತ್ವಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಗುರಿ, ಜೀವವು ಹೇಗೆ ಕರ್ಮದ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ತತ್ವಗಳು : ಆಸ್ರವ, ಬಂಧ, ಸಂವರ, ನಿರ್ಜರ, ಮೋಕ್ಷ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವ. ಜೀವ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೌಕಿಕ ಕವಚವಾದ ದೇಹ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಕೊಂಡಿ ಕರ್ಮ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕದಷ್ಟು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮ ಆಗಿದೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.[3] ಕರ್ಮಾನುಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೂ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಜೀವಕ್ಕೆ

---

[1] ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 40

[2] ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ 'ಅರ್ಹತ್ ದರ್ಶನ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

[3] ಪಾಪದ ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಅರೆ-ಭೌತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಗಳುಂಟು. ನೋಡಿ : *Prof. Keith : Religion and Philosophy of the Veda*, p. 245.

ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಜೀವದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಲುಷಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಧ ಎಂದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜೀವವು ತನ್ನ ಪರಿಶುದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಬಂಧನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಸ್ವಯಂ ತಾನೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಕರ್ಮದ ಸಂಕಲೆಯು ಬೆಸುಗೆಯಾಗುವುದು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ : ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಜ್ಞಾನ, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಜೀವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಕರ್ಮದ್ರವ್ಯವು ಜೀವದ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಆಸ್ರವ. ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೀವದೊಳಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಂಧ. ಈ ಕರ್ಮಬಂಧವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುವುದನ್ನೂ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಂಯಮಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಕರ್ಮವು ಒಳಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂವರ. ಅನಂತರ, ಈಗಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರ್ಜರ, ಸಂವರದ ಬಳಿಕ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ನಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾದ ಆತ್ಮಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ತ್ವರಿತಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅನಂತರ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆಗ 'ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡಗಳ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯು ರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.'[1] ಜೀವಕ್ಕೆ ಅದರ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮತ್ತೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ ಅದು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಲೋಕಾಕಾಶದ ಶಿಖರದಲ್ಲಿನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ತನ್ನ ನೆಲೆಗೆ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ. ಆದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿ. ಈ ಏಳು ತತ್ವಗಳೂ, ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ನವವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮುನ್ನ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದುಂಟು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು : ಜೈನದರ್ಶನವು ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥವೇ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ, ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ನಾವು ನೀಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನು ಎಂದು.[2] ಎಂದರೆ, ಶಾಶ್ವತ

---

[1] IP. Vol. 1. p. 320.

[2] ನೋಡಿ : ಪಾಣಿನಿ, IV. iv. 60.

ವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಇರುವ ಏಕೈಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥವೆಂದರೆ ಭೋಗವಾದಿಯಾದ ಚಾರ್ವಾಕ ಪಂಥ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ ಅನಂತರ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿ, ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವನು ಎಂದಾಯಿತು. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೈನದರ್ಶನವು ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅದು ವಿರೋಧಿ. ಅದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಎತಿಯಿಸ್ಟಿಕ್ (atheistic) ಎಂಬ ಪದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥದಂತೆ 'ದೇವರನ್ನು ನಂಬದವನು' ಎಂದಾದರೆ, ಆಗ ಜೈನದರ್ಶನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಉದಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ದೇವರನ್ನು ನಂಬದಿದ್ದರೂ ದೇವತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಕ್ತಜೀವವೂ ದಿವ್ಯಸ್ವರೂಪಿ. ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಸಂಕಲನ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಕಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅಂತಹ ಮುಕ್ತಜೀವಗಳು ಅನೇಕ ವಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ, ದೇವರು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಒಬ್ಬ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಜೈನದರ್ಶನವು ನಾಸ್ತಿಕಪಂಥ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಥದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ವವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಜೈನದರ್ಶನವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯ ದೇವರಿಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವನಿಗೊಂದು ಬಯಕೆಯಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪರಮವಸ್ತುವಾಗಿರಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರೂ ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೈನರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮಾನವರ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಧಾರೆಗೆ ಇದು ಎಷ್ಟೇ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಾದರೂ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೇಶ್ವರ ಪಂಥಗಳು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರೂಪವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಭಗವಂತನನ್ನು ಮಾನವನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನದರ್ಶನವಾದರೋ, ಅಂತಸ್ಥವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಾಗ ಅಂಥ ಮಾನವನನ್ನೇ ದೇವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರ್ಶ ಮಾನವನೇ ಮಾನವನ ಆದರ್ಶ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇರುವ ದಾರಿ ಒಂದೇ ಒಂದು. ಇತರರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದಂತೆ, ಅವರ ಉಜ್ವಲವಾದ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ನಾವೂ ಶ್ರಮಿಸುವುದು. ಇಂಥದೊಂದು ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಕಲ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಭರವಸೆಗಳೂ ಇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮಾನವನು ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೋ ಅದನ್ನು

ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಭಗವಂತನಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅದರೊಡನೆಯೇ ಅವನ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಜೈನಪಂಥವೂ ಮತ್ತಿತರ ಅಂತಹ ಪಂಥಗಳೂ ಅನುಭವಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಲು ಯಾವ ದಿವ್ಯಶಕ್ತಿಯೂ ನಡುವೆ ತಲೆಹಾಕದೆ ಕರ್ಮವೇ ಸ್ವಯಂ ಆಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ತಾನು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಾನೇ ಜವಾಬ್ದಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಇತರ ಯಾವುದೇ ಪಂಥಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜೈನ ಪಂಥವು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಫಲಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರಾವುದೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾರದು. ಒಮ್ಮೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ, ಅವೇ ನಮ್ಮ ಒಡೆಯರಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲೇ ಬೇಕು. ನನ್ನ ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದೋ ನನ್ನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಅದರೊಡನೆ ಸಮವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು. ನನಗೆ ಇಷ್ಟಬಂದಂತೆ ನಾನು ಬದುಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂದೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.'[1]

ಜೈನರು ಅಚೇತನ ಮತ್ತು ಚೇತನ ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೊಂದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದನ್ನು ಅರಿತವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತವನು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತವನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾವುದನ್ನೇ ಅದರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತವನು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನ ಶ್ಲೋಕವೊಂದುಂಟು.[2] ಅದರ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ : ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೈನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಅದು ಅನೇಕತ್ವವಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜೀವಗಳನ್ನೂ ಭೌತವಾದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷತೆ ಅನೇಕತೆಗಳೆಂಬ ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಮೊದಲ ವಿಶ್ಲೇಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನದರ್ಶನವು ಅಲ್ಲಿಯೇ

---

[1]OJ. pp. 3–4.

[2]ಏಕೋಭಾವಃ ಸರ್ವಥಾ ಯೇನ ದೃಷ್ಟಃ ಸರ್ವೇ ಭಾವಾಃ ಸರ್ವಥಾ ತೇನ ದೃಷ್ಟಾಃ ಸರ್ವೇಭಾವಾಃ ಸರ್ವಥಾ ಯೇನ ದೃಷ್ಟಾಃ ಏಕೋಭಾವಃ ಸರ್ವಥಾ ತೇನ ದೃಷ್ಟಾಃ — ಗುಣರತ್ನನಿಂದ ಉದ್ಧೃತ. op. cit. p. 89. ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ : Prof. Jacobi : *op. cit.*, *Pt. I. p.* 34.

ನಿಂತುಬಿಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗುವುದೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಅದರ ತರ್ಕದ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂತಿಮಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಯ್ದರೆ ದೊರಕುವುದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜೈನರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಶ, ಕಾಲ ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈನದರ್ಶನವು ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಜಡದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನವು ಒಂದು ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೂ ಪುದ್ಗಲ ಎಂಬ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಚೇತನದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡಿ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳೂ ಒಂದೇ ವರ್ಗದವು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಡವೂ ಚೇತನವೂ ಸೇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಜೈನದರ್ಶನವು ಆ ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನು ಕೈಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡಗಳ ದ್ವಂದ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೋ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ಎರಡು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಾದರೋ, ಜಡ ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವ ಎಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುವುದೇ, ಅವುಗಳ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾನತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೋ ಎಂಬಂತೆ ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಇದರ ಬೋಧನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಾದ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ, ಇಂಥದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಅನಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯವಾದುದರಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೂ ಭೇದ ಅರಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಜೀವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಅವುಗಳ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಭೌತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನದರ್ಶನವು ಕರ್ಮವೂ ಜಡದ್ರವ್ಯದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಯಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಭೌತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಅವುಗಳ ನೈತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಜೀವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಹಜ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಜೀವದ ಅನೇಕತ್ವವು ಕೇವಲ ನಾಮಮಾತ್ರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೈನಚಿಂತನೆಯು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ : ಒಂದೇ ಒಂದು ಚೇತನವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಒಂದು ಭೌತವಸ್ತುವನ್ನು

ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ದ್ವಂದ್ವವೂ ತನ್ನ ಸರದಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದ್ವಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಜೀವ ಅಜೀವಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೇವಲವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನದೃಷ್ಟಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಇದೇಯೆ. ಜೈನದರ್ಶನದ ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಅರೆಮನಸ್ಸಿನದು ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಖಂಡದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆ ಒದಗಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಸರಿಯಾದ ಸಂಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬರಕೂಡದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುವುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ, ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಅದೂ ಅಂಥ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ನಮಗೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ.[1] ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪೂರ್ವ-ಗ್ರಹ ; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಹತ್ತಿರ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಯಾವುದನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲೂ ಅದು ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷಪಾತವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ಜನರೂಢಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಮೌನವಾಗಿ ತನ್ನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಸತ್ಯಾಂಶ ಇದು : ಜೈನ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಆತ್ಮದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಶ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ—ಆಸ್ರವ ಸಂವರಗಳೇ ಸಮಸ್ತ ಜೈನ ಬೋಧನೆ, ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ವಿಸ್ತರಣ—ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬಹುದು.[2] ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಅಂತಿಮವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಹೋದರೆ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತೇವೆ.

---

[1]Proceedings of the First Indian Philosophical Congress, (1925), p. 133.

[2]ಆಸ್ರವೋ ಭವಹೇತುಃ ಸ್ಯಾತ್ ಸಂವರೋ ಮೋಕ್ಷಕಾರಕಂ. ಇತೀಯಂ ಆರ್ಹತೀ ದೃಷ್ಟಿರನ್ಯದಸ್ಯಾಃ ಪ್ರಪಂಚನಂ (ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 39)

ಭಾಗ : ಮೂರು

ದರ್ಶನಗಳ ಯುಗ

ಅಧ್ಯಾಯ : ಏಳು

ಪ್ರವೇಶ

ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಚಿಂತನೆಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಫಲಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ವಿಧಾನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅವಧಿಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಆ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು, ನಾವು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ್ದದನ್ನೂ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವವರೆಗೂ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ತರ್ಕವು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳಂತಹ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಲಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿಚಾರವೇ ಆಧಾರ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ವಾದವಿವಾದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಕ್ಷವೂ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅವಧಿಯ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೂ ಹೊರತಿಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದೇ ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣ. ಸರಿಯಾದ ಆಧಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು—ಪ್ರಮಾ—ಪಡೆಯಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ.[1] ಹಾಗೆ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮೇಯ ; ತಿಳಿಯುವವನು ಪ್ರಮಾತಾ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

---

[1]ಪ್ರಮಾಕರಣಂ ಪ್ರಮಾಣಮ್.

ಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಿವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ. ಮೊದಲೆರಡರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರನೆಯದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದೇ ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವುಂಟು. ಶಬ್ದದ ಎರಡು ಮುಖಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೊದಲು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆಗ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದಾಗ ಪ್ರಮಾಣದ ಅರ್ಥ ಇದಲ್ಲ. ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಿದ್ದಂತೆಯೆ. ವ್ಯಂಜಕ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಉಂಟು. ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದ ಈ ಎರಡನೆಯ ರೀತಿಯದು. ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಜನ ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವನಿಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೊತ್ತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವುದು ತೀರಾ ಸ್ವಲ್ಪ. ಉಳಿದುವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತರರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನೇ ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಅದು ದೊರಕುವುದು ಆಡಿದ ಅಥವಾ ಬರೆದ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದುದು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು.[1] ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಎಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ವಿಸ್ತೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ. ಇಲ್ಲಿ

---

[1]ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಇಂದಿಗೂ ವೇದ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂಬ ಅವರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಗೊಂಡಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳ ವೈಶಾಲ್ಯ ಎಷ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಸೇರಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗು ತ್ತದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದರ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವನೆಯೆಂದರೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವು ನೀಡಿರುವ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸ ಕೂಡದು ಎಂಬುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಆಗ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಿದ್ದ ಗೌರವವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಪು 89). ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಹಿಂದಿ ನಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಕಡೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ಜಟಿಲವಾದ ವೇದ ಬೋಧನೆಯ ಸಕಲವೂ ಇತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ರಾಶಿ ಇತ್ತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಇತ್ತು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದು ದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥದಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೆಯುಳ್ಳ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳೆರಡೂ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ತೊಡಗಿದುವು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿವೇಚನೆ ಅಡಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೂಲತಃ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ಈ ಸುವಿವೇಚಿತ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ದೊರೆತದ್ದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದಲ್ಲ; ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೀಮಾಂಸಾಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ವೇದಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅಂತಹ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡು ವುದು. ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ಚಿಂತಕರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತಾತ್ವಿಕಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ

---

[1]ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ (vi. 14); ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಗ್ರೀಕ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಥವಾ 'ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸುವವನು' ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. (Cambridge History of India, Vol. i. p. 421.)

ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವೈದಿಕರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಮಾನವ (ಪೌರುಷೇಯ) ಅನುಭವವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆತದ್ದು ಮಾತ್ರ ಎಂದಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ—ಅದನ್ನು ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದೋ ಅಂತರ್ಬೋಧೆ ಎಂದೋ ಕರೆಯಲಿ—ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[1] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೌಲ್ಯ ಇರುವುದು ಮಾನವರಿಂದ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಲ್ಲ. ಕೇವಲ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಎಟುಕಿಗೆ ಮೀರಿದ, ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದರ್ಶನವುಳ್ಳವರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ಯಗಳು. ಇನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲರಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿ, ಎಂದರೆ, ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ವೈದಿಕವಲ್ಲವಾದರೂ, ದೇವರಿಂದಲೇ ಬಂದುದಲ್ಲವಾದರೂ ಮುಂದೆ, ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತ (ಅಪೌರುಷೇಯ)ವಾದದ್ದು.[2] ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಇಷ್ಟು: ಒಂದು ಪಂಥದವರಿಗೆ ಮಾನವ ಅನುಭವವು, ಆ ಪದದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವ ಅನುಭವವು ಸಾಕಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ತನ್ನಾಚೆಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದರತ್ತ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥದವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅತೀತ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಏಕೈಕ ಸಾಧನವೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಅಂಥದೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾನವ ಶಕ್ತಿಗಳ

---

[1] ಎಲ್ಲ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳೂ ಅಂಥ ಒಂದು ಉನ್ನತತರ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಪಂಥಗಳನ್ನು ಮೂರು ಗುಂಪಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. (i) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವುವು. (ii) ಜೊತೆಗೆ ಸಹಜ-ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವಂಥವು. (iii) ಸಹಜಜ್ಞಾನದ ಬದಲಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುವು.

[2] ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆಗಮ ಎಂದೂ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ಅಥವಾ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕರೆಯುವಂತೆ ನಿಗಮ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವವರು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಚೆಗೆ ಏನನ್ನೇ ಆದರೂ ಇಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ. ಈ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಏನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲೂ ತದನುಗುಣವಾದ ಅಪಾಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ಶ್ರುತಿ ಎಂಬ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ನಂಬುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯನು ಈ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಈ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸುತ್ತ ಅನೇಕ ರಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಏನು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. (1) ಆ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸತ್ಯವು ನೂತನವೋ (ಶ್ರುತಿ) ಅಲೌಕಿಕವೋ ಆಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲದ್ದು ಮತ್ತು ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಆಗಿರಬೇಕು.[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವಿಷಯವಾದ ಶಾಖವು ಶೈತ್ಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಕೂಡದು.[2] ಶ್ರುತಿಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಭಂಗವಾಗುತ್ತದೆ.[3] ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡ ತಿಳಿಯದುದನ್ನು (ಅಜ್ಞಾತ) ತಿಳಿಯದುದರ ಮೂಲಕವೇ ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮಾನವನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರಲಾರದು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಾಂಶದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಹೊಸತಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ನಮಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಮೂಲಕ ಗೋಚರವಾದದ್ದು ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ತಾತ್ವಿಕ ಸತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿರಲಾರದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗ ಆಗಬಲ್ಲುದು, ಅಷ್ಟೆ. (2) ಎರಡನೆಯ ನಿಯಮವೆಂದರೆ

[1] '(ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ) ತಿಳಿಯಲಾರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು' ಅರ್ಥೇ ಅನುಪಲಬ್ಧೇ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ—ಜೈಮಿನಿ ಸೂತ್ರ I. i. 5.

[2] 'ಅಗ್ನಿಃ ಹಿಮಸ್ಯ ಭೇಷಜಂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವುದರ ಅನುವಾದ ಅಥವಾ 'ಪ್ರತಿಧ್ವನಿ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

[3] 'ಜೈಮಿನಿ ಸೂತ್ರ' ವನ್ನು ಕುರಿತು ಶಬರ, I. iii. 30.

ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಗೋಚರವಾದದ್ದನ್ನು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿರ ಕೂಡದು (ಅಬಾಧಿತ).[1] ಅಥವಾ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ವಾಗಿರಕೂಡದು. ಇದರ ಅರ್ಥ, ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಗೋಚರವಾದುದರ ವಸ್ತುವು ಅಂತ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗ ಬಹುದು, ಆದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಕೂಡದು. ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧ ರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅದು ತರ್ಕವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. (3) ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗೋಚರತ್ವಕ್ಕೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಕೂಡ ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ನಿಯಮದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮ, ಶ್ರುತಿಯು ಏನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತರ್ಕವು ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೋಚರ ಸತ್ಯವು ಸಂಭವವೆಂದು ತೋರಬೇಕು. ಅದು ಹೊಸತಾಗಿರ ಬೇಕು ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು: ಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮುನ್‌ಸೂಚಿಸಬೇಕು.[2] ಅವು ಶ್ರುತಿ-ಗೋಚರ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅವು ನಿರುಪಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ 'ಪ್ರಾಥಮಿಕಗತ (antecedent) ಅಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು' ನಿವಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.[3] ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ನಾವು ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಣುವ ವಿಚಾರಪರತೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥದೇ ಎಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಸ್ವಯಂ ಅಂತಹ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದು.[4] ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ಸಮಾನವಾಗಿ ಸಂಭವವೆಂದು

---

[1] ಜೈಮಿನಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅವ್ಯತಿರೇಕ ('ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದು') ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ. I. i. 5.

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಆನಂದ ಜ್ಞಾನರ ವೃತ್ತಿ. ಪು. 8. ಸಂಭಾವನಾಮಾತ್ರೇಣ ಲಿಂಗೋಪನ್ಯಾಸಃ. ನ ಹಿ ನಿಶ್ಚಾಯಕತ್ವೇನ ತದುಪನ್ಯಸ್ಯತೇ.

[3] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಕೂಲತರ್ಕ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ, ಅವು 'ಅನುಮಾನ' ವಲ್ಲ.

[4] ಹೋಲಿಸಿ. ವೇ. ಸೂ. II. i. 11 ತಾರ್ಕಿಕರು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಅಂತಹ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರುತಿ-ಗೋಚರವಾದ ಸತ್ಯವು ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಅವರ ತರ್ಕವು ತರ್ಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ತರ್ಕ ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆತಿರುವುದು. ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆತಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಅದನ್ನು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ನೋಡಿ : ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ. I. i. 2. ಮತ್ತು ಬೃ. ಉ. ಮೇಲಣ ಪು. 7

ತೋರುವ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಯ್ಯಬಹುದು.[1] ಶ್ರುತಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಶಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ನಿಯಮ ಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ, ಮರಣಾನಂತರ ಆತ್ಮವು ಉಳಿ ಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವೇದ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ. ಅದು ತರ್ಕ ಗಮ್ಯವಲ್ಲ, ಆದರೂ ತರ್ಕವಿರೋಧಿ ಯಾದ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೊಂದು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವಿಧಿಸಿದ್ದರೂ ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷಣನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಒಂದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದೇ.[2]

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ಹೆಸರು ದರ್ಶನ. ಅದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ 'ಕಾಣ್ಕೆ'. ಭಾರತೀಯರು ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಬಯಸಿದ್ದು ಅಂತಿಮಸತ್ಯದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲ, ಅದರ ಅಪರೋಕ್ಷ ದರ್ಶನವನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆ ಪದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ತೃಪ್ತರಾಗಿ ನಾವು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದು ಬಿಡಕೂಡದು, ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ದರ್ಶನ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬರುವ[3], ಅದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದ 'ದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬುದರಂತೆಯೇ ಒಂದು 'ತಾತ್ವಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯ'

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಭರ್ತೃಹರಿ : ವಾಕ್ಯಪದೀಯ (i. 34).

ಯತ್ನೇನಾನುಮಿತೋಽಪ್ಯರ್ಥಃ ಕುಶಲೈರನುಮಾತೃಭಿಃ
ಅಭಿಯುಕ್ತತರೈರನ್ಯೈರನ್ಯಥೈವೋಪಪಾದ್ಯತೇ.

[2]ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಸತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಮೊದಲಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಮಾನವ ವಿಧಾನ ದಿಂದ—ತರ್ಕದಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸಹಜಜ್ಞಾನದಿಂದ—ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಋಷಿಗಳ ಸಹಜಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಶ್ರುತಿಯು ಪೌರುಷೇಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅವೈದಿಕ ಆಗಮಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ತೋರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಲ ವಿಧಿಸಿರುವ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ನಿಯಮದಿಂದ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಗಣಿಸಬಹುದು. (ಹೋಲಿಸಿ : ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ ii. 3 ಮತ್ತು S. V. p. 90) ಶ್ರುತಿಗೋಚರಸತ್ಯವು ಮಹಾಜನರ ಮತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವಂಥದು (ಮಹಾಜನ-ಪರಿಗ್ರಹ)ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಧಿ. ಅಥವಾ ಅದು ಜನಾಂಗದ ಸಹಜಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದಾಗಿರಬೇಕು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಮಹಾಜನ-ಪರಿಗ್ರಹವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವೈದಿಕಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಆಗಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದು.

[3]ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. IV. i. 14

ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು[1] ನೀಡಿ ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಯ ಪಂಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳುಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಆರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಗೌತಮನ ನ್ಯಾಯ, ಕಣಾದನ ವೈಶೇಷಿಕ, ಕಪಿಲನ ಸಾಂಖ್ಯ, ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗ, ಜೈಮಿನಿಯ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬಾದರಾಯಣನ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ. ಈ ಆರು ದರ್ಶನಗಳೂ ಮೂರು ಜೋಡಿ-ಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾದ್ವಯ. ಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೋಡಿಯ ಒಂದೊಂದೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಕ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇನ್ನೊಂದರೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಮೂರು ಗುಂಪು-ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ಭೌತವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಇನ್ನೆರಡನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳು : ವೈಭಾಷಿಕ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ, ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ. ಇವನ್ನೂ ಜೈನದರ್ಶನವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆರು ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ತಾನೇ ಹೇಳಿದ ಅಷ್ಟೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಇವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟಿರುವುದು[2]. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಮೊಳಕೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಯುಗಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಣ ಈ ಅವಧಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಒಮ್ಮೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಬಳಿಕ ದರ್ಶನಗಳು, ತಾತ್ವಿಕಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರವಾಹವು ಮುಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ಹೋದ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದುವು. ಇಂತಿಂತಹ ಬೋಧಕರು ಅವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ದರು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂದಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವು ದೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆಯ ಚಿಂತಕರ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದುವು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ದರ್ಶನಗಳೂ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರ ಹೆಸರು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವರು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತೆ ರೂಪಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಣ, ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವನ್ನು

---

[1] ಬೃ. ಉ. ವಾ. p. 890. ಶ್ಲೋ. 22 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಮತ್ತು SBE. Vol. xxii. p. xiv

[2] ಆಸ್ತಿಕ ಎಂಬ ಪದದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪು.108–9).

ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾವು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆಗಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ಸಹಕಾರ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ದೊರೆತವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೃತಿಯು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜರಂತಹ ಮಹಾನ್ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಿ ದರ್ಶನವೊಂದರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡರು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಮಗಿದ್ದ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬರಲ್ಲ, ಹಲವು ಜನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಕಾರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯೇ ಹೊರತು ಕೀರ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಲಾಭವೂ ಅಲ್ಲ.[1]

ಈ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿವರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವು ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಂಥವು (ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು, ನಾವೀಗ ಅರಿತಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದುವು. ಕಾರಣ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಯಾವುದನ್ನು ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುತ್ತೇವೋ ಅದು, ಎರಡೂ ಸೇರಿವೆ. ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ವಿಧಾನಗಳು ಇಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಾಂಶದ ಮೌಲ್ಯ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕಮಹತ್ವ ಇದ್ದ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯ ಬೇರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿರುವಂತೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಸೀಮಾರೇಖೆ ತುಂಬ ತೆಳು. ಆದರೆ ಅದರ ಬೋಧನೆಯ ಶುದ್ಧ ಉದ್ಧತ ಮುಖವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯ ಸೀಮೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿಡೋಣ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮರಣಾನಂತರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ದೂರ ಇರಿಸೋಣ. ಮುಕ್ತಪುರುಷನಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂಥದು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನೀಡುವ ಭರವಸೆಯಷ್ಟರಿಂದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಬೇಡ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ದೇಹನಾಶಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ಎಂದರೆ, ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅರ್ಹಂತ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬದುಕ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. IV. ii. 51 ; ಸುರೇಶ್ವರ : ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ-ಸಿದ್ಧಿ, i. 6

ಬೇಕೆಂದು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡೋಣ.

ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮಗಿರುವ ವಿಷಯಮೂಲಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೂತ್ರಗಳು. ಕ್ರೈಸ್ತಯುಗಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ಅಸ್ಯಾಪೃಶ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ ಈ ಸೂತ್ರಗಳು. ಆಗಿನ್ನೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ನೆನಪಿನ ಮೂಲಕವೇ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸೂತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತಿ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧ ವಿವರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖತಃ ಕಲಿಸುತಿದ್ದನು. ಅವು (ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಇಳಿದದ್ದು) ಬಹಳ ಕಾಲಾನಂತರ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಂಡಿದ್ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ ಆಗ ಒಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದು ಭಾಷ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟರು. ಅವನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೇಶಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕೃತವಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ. ಇಂತಹ ಸೂತ್ರರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಮುಗಿದ ಬಹಳ ಕಾಲದ ಬಳಿಕವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಂತಹವಲ್ಲದ (ಪು. 86) ಅನೇಕ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 200–500 ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ರಚಿತವಾದುವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[1] ಆದರೆ ಅವು ಮಂಡಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಅಷ್ಟು ಈಚಿನವು ಎಂಬುದು ಅದರರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಗೌತಮ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಋಷಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಇಸವಿಗಳು, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳು ದರ್ಶನಗಳ ಆರಂಭದ ಹಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ದೀರ್ಘವಾದ ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬೆಳೆದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವರಗಳು ಬಹುಶಃ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನಗಳ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಅವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಸೂತ್ರೀಕೃತವಾದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಆಚಾರ್ಯರು, ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳಿಂದ ಪರಿಷ್ಕಾರ

---

[1] Dates of Philosophical Sutras, Prof. Jacobi JAOS xxxi (1911).

ಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇದ್ದದ್ದು ಯಾವುದು, ಅನಂತರದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಸದು ಹಳೆಯದರೊಂದಿಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಮಿಳಿತವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ ದ್ವಿಮುಖವಾದದ್ದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವು ಬೋಧಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದು ಒಂದು. ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದದ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಹೀಗೆ ಅವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿವೆ, ರಚನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೇ ವಿವರಿಸುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವು ಗದ್ಯ ಅಥವಾ ಪದ್ಯ ಅಥವಾ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇದ್ದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದ್ಧೃತ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು, ಸೂತ್ರಗಳು ರಚಿತವಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದ ಬಳಿಕ ಆರಂಭವಾಗಿ ಈಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಿನವರೆಗೂ ಮುಟ್ಟುವ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಗೆ ಸೇರಿದವು.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎಂಟು

ಭೌತವಾದ

ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನ

ಪ್ರಥಮತಃ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ದರ್ಶನ ಭೌತವಾದ (Materialism). ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆ ಅದನ್ನು 'ಚಾರ್ವಾಕ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೂಲ ಪುರುಷನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಯಾವ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದನೋ ಅವನ ಹೆಸರು ಅದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[1] ಮಧುರವಾದ ನಾಲಗೆಯವನು (ಚಾರು-ವಾಕ) ಎಂಬುದು ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.[2] ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರನ್ನು ಈ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯದೃಚ್ಛಾವಾದವು ಇದರ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 105). ಕಾರಣ–ತತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವುದೇ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜಗತ್ತಿಗಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಾಗಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ. ಈ ಹೆಸರು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಾದವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವಭಾವವಾದಕ್ಕೂ ಆಧಾರ. ಚಾರ್ವಾಕ ಪಂಥವು ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕುಚೋದ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.[3] ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಹೆಸರಾದ ಚಾರ್ವಾಕ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ಎಂಬುವೇ ಹೀನಾಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸಿನ 'ಸೋಫಿಸ್ಟ್' (Sophist) ಎಂಬ ಪದದಂತೆ. ನಾಸ್ತಿಕ ಮತ್ತು ವಿಷಯಲಂಪಟ ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಉಪನಾಮಗಳಾದುವು ಅವು.[4] ಶಂಕರರಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಲೇಖಕರೂ ಸಹ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ

---

[1] ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಪು. 99.

[2] Whitney : *Sanskrit Grammar, p. 80.*

[3] ನೈಷಧೀಯ ಚರಿತ (xvii 39–83). ಇದರ ಕರ್ತೃವಾದ ಶ್ರೀ ಹರ್ಷನೂ ಒಬ್ಬ ಮಹಾ ತತ್ವಚಿಂತಕನೇ.

[4] ಪೋಲಿಸಿ : ಶ್ಲೋಕ–ವಾರ್ತಿಕ. ಪು.4. ಶ್ಲೋ. 10. ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ (ಪು. 2) ಚಾರ್ವಾಕನನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕಶಿರೋಮಣಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ.

ಮಾಡುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅದು ಈ ಹೀನಾಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿದಿತ್ತು.[1] ಇಂಥದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯೂ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸು ವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು ರಚಿಸಿದನೆನ್ನಲಾದ ಸೂತ್ರವೊಂದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. **ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್ತು** ಬೃಹಸ್ಪತಿಯನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕ ಗುರು ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ.[2] ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ,[3] ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾಷ್ಯವೊಂದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ[4], ಅಂಥದೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಕೃತಿಯು ದೊರಕಿಲ್ಲವಾಗಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದನ್ನು ಒಂದು ದರ್ಶನ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಖಂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯೋ ಅಲ್ಲವೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲೂ ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಖಂಡನೆಯ ಸಲುವಾಗಿಯೇ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು ವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅನೇಕ ವಿರೋಧಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ದುರ್ದೈವ. ಮೊದಲಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಎಷ್ಟು ಅಲ್ಪವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. **ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ**ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವಿದೆ, ನಿಜ. ಆದರೂ ಅದು ತುಂಬ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ, ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದುರ್ಬಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ತರ್ಕವು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಒಂದು ನ್ಯಾಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ[5] ಭಗ ವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಮುಂದಿನ ಜೀವನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇತರರು ಇಷ್ಟು ಸಾಕು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿರು ವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಈ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ

---

[1] ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, III, iii, 53–4 ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಪು. 552, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ.

[2] vii 9

[3] ವೇ. ಸೂ. III. iii. 53ರಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ. ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 64

[4] ಸ.ಸಿ. ಪು.85

[5] ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 124

ಪರಿಜ್ಞಾನವು ಚಾರ್ವಾಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನದ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಬಿಡಿ ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ ಇದು. ಉಳಿದಂತೆ ದೊರೆಯುವುದೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವ್ಯಂಗ್ಯಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರ. ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲರು ಚಾರ್ವಾಕರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಚಾರ್ವಾಕರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ, ಪುರೋಹಿತ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುವುದೇ ಇರಬಹುದು.[1] ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರ ಖಂಡನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧರೂ ಜೈನರೂ ಸಹ ವೇದದ್ವೇಷಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ದೋಷಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಅಡಿಪಾಯಗಳನ್ನೇ ಉರುಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅದರ ನೈತಿಕ ಮುಖ ಇವು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಈ ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯು ಬಹುಮುಖವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಕ್‌ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಗ ಹರಡಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶ.

I

ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅನುಮಾನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವಾಗಬೇಕಾದ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಧನೆ ಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದರ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಗಮನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಇಂಥದೊಂದು ಸಂಬಂಧವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಆ ಸಂಬಂಧವು ಖಚಿತವಾಗುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ.[2] ವೀಕ್ಷಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪರಿಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ವೀಕ-

---

[1]ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೊದಲನೆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ. ವೇದವು ದುರವಗಾಹ, ಸ್ವವಿರೋಧಿ, ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸಲಾಗಿದೆ.

[2]ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 119-20

ಣವು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು ಎಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೂ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವ ಉಳಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಆಚೆ ಇವೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಕ್ಯ (proposition) ವೊಂದು ಸರಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಡದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಅದೇ ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಲದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ಸಾಕು, ಖಂಡಿತವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅನುಗಮನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಆಧಾರ ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಅಂಶಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶಾಶ್ವತ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಸಾರಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳು[1] (universals) ಎಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅದರ ವಿಷಯ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಎಂಬುದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಗೂಡಿಸುವ ಅನುಮಿತಸತ್ಯವೂ, ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವೀಕ್ಷಿತ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ತಾರ್ಕಿಕನು ಇಂತಹ ಉಭಯ ಸಂಕಟದ ಉಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[2] ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇದು ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀಕ್ಷಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಪಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ತರ್ಕದ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪರರಾದ ತತ್ವಚಿಂತಕರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಪಖ್ಯಾತಿಗೊಳಪಟ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ತಲೆದೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೇಳು

---

[1] ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗಳು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಾದಕ್ಕೋಸರ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

[2] ನೋಡಿ : ಶಾ. ದೀ. 63

ವಿಶೇಷೇಽನುಗಮಾಭಾವಾತ್ ಸಾಮಾನ್ಯೇ ಸಿದ್ಧಸಾಧನಾತ್

ಅನುಮಾ-ಭಂಗ-ಪಂಕೇಸ್ಮಿನ್ ನಿಮಗ್ನಾ ವಾದಿ-ದಂತಿನಃ

ವುದು ಹೇಗೆ?[1] ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥದೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸತ್ಯವಾಗುವಾಗ ಶಕುನ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ, ಕೇವಲ ಕಾಕತಾಳೀಯ ಅಷ್ಟೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅನುಮಾನವು ಊಹಾಪೋಹಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಅವರು ಸ್ವವಿರೋಧಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದಂತೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಈ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿರ್ಣಯವೇ ಅನುಗಮನದ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೂ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಸಂಬಂಧವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಮನವರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗ ಸ್ವನಿರಾಕರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರಾಕೃತವು ನಿರಾಕರಣದಲ್ಲೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಇತರರ ಮನವೊಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಅವನಿಗೆ ಇತರರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಆ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಅವನು ಅವನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಂಭವತಃ ಚಾರ್ವಾಕರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ, ಅದು ಸರಿ ಎಂದು ಇತರರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ವಿರೋಧಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು[2] ಖಂಡಿಸುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಅವರು ತೃಪ್ತರಾದರು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆಯೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು ಎಂದೇ. ಅದನ್ನು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಏಕೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ-ವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಬರುವ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಮಿತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿರಬಹುದು, ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರಗಳು ಸಹ ಆಯಾ ದರ್ಶನಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಹಾಕೋಣ.

ಚಾರ್ವಾಕರು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದೇನೋ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಖಂಡಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಉದಿಸುತ್ತದೆ.

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಪು. 194 ದಲ್ಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ. 4

[2]ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. 270. ವೈತಂಡಿಕ-ಕಥೈವಾಸೌ ನ ಪುನಃ ಕಶ್ಚಿದಾಗಮಃ

ಆದರೂ ಚಾರ್ವಾಕರು ಚತುರ್ಭೂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣವುಂಟು. ಇಷ್ಟು ದೂರ ಅವರು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಗಳು, ಹಾಗೂ ಅನೇಕತಾವಾದಿಗಳು. ಭೂತಗಳು ಸ್ಥೂಲರೂಪದವು ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದ, ತರ್ಕದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಅವರು ನಂಬು ವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು—ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್ ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ—ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯದು ಅನುಮಾನದ ಫಲ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಕೊನೆಯ ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮವು ಸದಾ ಉಳಿಯುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಜೀವಂತ ದೇಹ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಚತುರ್ಭೂತಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಶ್ಲೇಷಣದಿಂದ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರು ತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದೇ ಅಂತಿಮವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೋ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಅದು ದೇಹದ ಭೌತಿಕಕೂಟದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಈಕೂಟವು ವಿಘಟಿತವಾದಾಗ ಅದು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಸೇರಿದಾಗ, ಅವು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಇದ್ದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮಾದಕತೆಯೆಂಬ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ ಆಸವದಂತೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಎಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಪ್ರಜ್ಞೆಯು **ಯಾವಾಗಲೂ** ದೇಹದೊಡನೆಯೇ ಇರುವುದು ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೂ, ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದಲೂ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸ ಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ, ಚಾರ್ವಾಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವಭಾವವಾದ (behaviourism)ದ ಗಡಿಯನ್ನೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಾಲಿಕನಾಥರು ನೀಡಿರುವ ಸಾರಾಂಶದಂತೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಭೌತಿಕ ದೇಹದ ನೇರವಾದ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ದೈಹಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬಂತೆ

---

[1] ಈ ನಿದರ್ಶನವು ಬಹುಶಃ 'ಉತ್ಪನ್ನ ಲಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿ ದೇಹವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ : ಭಾಮತೀ, III. iii. 53.

ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.[1] 'ಸಲಿವು ಸೋವು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ದೇಹಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣವು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರ ಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಲಿವು ಮುಂತಾದುವು ಉಂಟಾದಾಗ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅರಳಿಸುವಿಕೆ, ಕೃಪಾದೃಷ್ಟಿ, ರೋಮಾಂಚ ಮುಂತಾದುವು ಉಂಟಾಗಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿಷಯ.

ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ವಿವಾದವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವಶಃ ಚಾರ್ವಾಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು **ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದು** ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಮಾತನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತಕರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಚಾರ್ವಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು, ಎಂದರೆ ದೇಹವೂ ಆತ್ಮವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.[2] ಚಾರ್ವಾಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಲು ಮುಂದೊಡ್ಡುವ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ 'ವಾದಗಳಲ್ಲಿ' ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ದೇಹದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ಅದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾದರೆ, ಅದು ದೇಹದಿಂದ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿದ್ದು ದೇಹವು ಇರುವವರೆಗೂ ಅದೂ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲೋ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೋ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ದೇಹವು ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ವಾದದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿಯೂ[3] ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೇಹಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ದೇಹವು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ[4] ಹುಲಿಯ ದೇಹವು, ನಿಜವಲ್ಲ

---

[1] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು.147.

[2] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ ಶಾ. ದೀ. ಪು.122

[3] ನೋಡಿ : ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಸೂ. III. 20 ಮತ್ತು ಜೆ. ಸಿ. ಚಟರ್ಜಿಯವರ Hindu Realism, ಪು.70.

[4] ಭಾಮತೀ II. i. 14.

ಎಂದರೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಜವೆಂದೊಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಗುಣವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಪುನಃ ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಭೌತಿಕ ದೇಹದೊಂದಿಗೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ದೇಹವು ವಿಘಟಿತಗೊಂಡಾಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಖಚಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರಬಹುದೇನೊ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಇದೇ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ, ಅದು ದೇಹದ ಗುಣವೇ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅಂಥದೊಂದು ಸಂದೇಹವೇ ಸಾಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವೆರಡೂ ಅವಿರತವಾದ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಗುಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ರೀತಿಯ ಬೆಳಕಿನ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣು ಕಾಣಲಾರದು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನೋಟವು ಬೆಳಕಿನ ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯವೂ. ದೇಹವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಉಪಕರಣ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿಯಮವೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ದೇಹದ ಒಂದು ಗುಣವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಇತರರೂ ಅದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಮ್ಮ ದೇಹದ ರೂಪ ಅಥವಾ ಬಣ್ಣವು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದದ್ದಲ್ಲ, ಇತರರಿಗೂ ತಿಳಿದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ಹಾಗೂ ನೆನಪುಗಳು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇತರರ ಅರಿವಿಗೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥವಲ್ಲ. ತನ್ನ ಹಲ್ಲುನೋವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನಡೆಸುವ ದಂತವೈದ್ಯನಿಗೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇಷ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭೌತಿಕದೇಹದ ಗುಣವಲ್ಲ, ಅದು ಬೇರೆ ಯಾವುದರದೋ ಗುಣ, ಅಥವಾ ದೇಹದ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವ.[1]

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ III. iii. 54 ದ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದುದು ಭಾರತೀಯ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಮಾತ್ರ. ಬೇರೆಯವೂ ಇದ್ದುವು. ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವು ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅದು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಅನಾತ್ಮತತ್ವ—ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದುವು. ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. 440—1.

II

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಅಪ್ರಾಕೃತ ಅಥವಾ ಅತೀತ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವಾದ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಬ್ಬ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಒಂದು ಅಂತರ್ವಾಣಿಯನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮರಣಾನಂತರದ ಬದುಕೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರಿಗಾದರೋ ಮರಣಾನಂತರದ ಬದುಕು, ಸದ್ವರ್ತನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉನ್ನತತರವಾದ ಬದುಕೊಂದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ನೆಡುತ್ತದೆ. ಗಹನತರವಾದ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕುರಿತ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಅದು ಹುಟ್ಟಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಆದರ್ಶವು—ಇದರಲ್ಲೊಂದು ಆದರ್ಶವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೂ ಕೂಡ—ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಭೋಗವಾದ (hedonism) ಮಾತ್ರ. ಮಾನವನ ಒಂದೇ ಗುರಿ ಇಹಜೀವನದಲ್ಲೇ, ಅದರಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಭೋಗ ಪಡುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮುದಾಯದ ಸುಖವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚನೆ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಬೇಕೋ ಅಂಥ ಸರ್ವರ ಹಿತ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ (ಪು. 111) ಚಾರ್ವಾಕರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಮಾನವಪ್ರಯತ್ನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಭೋಗ (ಕಾಮ) ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧನವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಏನಾದರೂ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಧಾರದಿಂದಲೋ ಇಲ್ಲವೇ ಲೌಕಿಕವಾದ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದಲೋ ಬಂದ ಫಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಹಿತಸಾಧನೆ ಎಂದರೆ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಎಂಬುದು. ದುಃಖವನ್ನು ಇರವಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದೇನೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಜೀವನ ದುಃಖಮಯವೆಂಬುದು, ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಯಾವುದರತ್ತ ಸೆಳೆಯಲ್ಪಡುವೆವೋ ಅಂಥ ಭೋಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. 'ಹೊಟ್ಟು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಳನ್ನು ಯಾರೂ ಎಸೆದುಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ'.[1] ಭೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಚಾರ್ವಾಕರು ಎಷ್ಟು

[1] ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು.3

ಆತುರರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನ ವನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದರ ಬದಲು ಅವರು ಅದರೊಂದಿಗೇ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಸುಖ ಹೆಚ್ಚೋ ಕಡಮೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಬಿಡಬೇಕು; 'ಬದುಕಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ಭೋಗಲೋಲನಾಗಿದ್ದೇ ಬಿಡಬೇಕು'[1], 'ಇಂದಿಗೆ ದೊರೆತ ಸುಖವೇ ಸುಖ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಚಾರ್ವಾಕರ ಈ ಒರಟು ಪ್ರಯೋಜನವಾದಕ್ಕೆ (utilitarianism) ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅನುಮಿತ. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ-ವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮರಣವೇ ಅಂತಿಮಗತಿ ಇರಬಹುದು ಆಮೇಲೆ ಏನೂ ಉಳಿಯದೆಯೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದ ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡುವುದೆಂದರೆ ಮಾನವನನ್ನು ಪಶುವಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದಂತೆಯೇ. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇತ್ತು ಎಂದು ನಂಬುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಉಗ್ರವಾದ ವಿರಕ್ತ ಜೀವನ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಇಂತಹ ಅತಿರೇಕದ ದೃಷ್ಟಿ-ಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುವು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದರೂ ಕೂಡ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪಣೀಯವಲ್ಲದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಅನೈಜಲಕ್ಷಣ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇನಾದರೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯಬೇಕಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ-ಲೋಲುಪರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅದರ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಾಣ-ಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯಲೋಲುಪತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನು ? ಚಾರ್ವಾಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಪ್ಪಿದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಸದಾ ನಿರತ-ವಾಗಿದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಲ್ಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ.

---

[1] 'ಯಾವಜ್ಜೀವೇತ್ ಸುಖಂ ಜೀವೇತ್' ಎಂಬುದು 'ಯಾವಜ್ಜೀವಂ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಂ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವೈದಿಕ ಅನುಶಾಸನದ ಅಣಕು ಆಗಿರಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂಬತ್ತು

ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳು

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣ ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ತನ್ನ ಜನ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೂ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿಯೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿಯೂ ಹರಡಿದುದು. ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಾಖೆಗಳೇ ಹದಿನೆಂಟರಷ್ಟು ಇದ್ದುವು.[1] ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಅದರಲ್ಲೂ, ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಜೈನ ತತ್ವಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡೋಣ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಹೀನಯಾನ, ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾಯಾನ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ವಿಧ ವಿಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದು ಮುಕ್ತಿಯ 'ಕಿರಿಯ ಮಾರ್ಗ'ವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯದು 'ಹಿರಿಯಮಾರ್ಗ'ವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಹೀನ (ಕೆಳಮಟ್ಟದ) ಎಂಬ ಪದವು ಕಡಮೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ, ಈ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀನಯಾನವು ಮೊದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಲಕ್ರಮದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಕುರಿತ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಹೀನಯಾನ ಪಂಥದವರು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾದುವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು[2] ಎಂದು ಕರೆ-

---

[1] Buddhistic Philosophy by Prof. A. B. Keith (Camb. Uni. Press).

[2] ಹೋಲಿಸಿ. ವೇ.ಸೂ. II. ii. 18ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ. ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿನ್.

ದಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದವರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಸಾರಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೀನಯಾನ ಪಂಥವು ಸೂಚಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯಾನವಾದರೋ, ಹೀಗೆ ಜಾಗ್ರತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶ್ರಾಂತನಾಗದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಇಂಥ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ಮಹಾಯಾನವು ಅನ್ಯಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ[1]. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಈ ಪಂಥವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶೀಯರು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕದೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಬೋಧನೆಗಳು ಅಡಗಿವೆ ಎಂದು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ತೋರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಹಾಯಾನದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೇ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರು. ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಯ **ಸಮಗ್ರ** ಸತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಂಥವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹೀನಯಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ತಮ್ಮ ಮಹಾ ಗುರುವು ತನ್ನ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅರ್ಹತೆ ಕಡಮೆಯಿರುವ ಶಿಷ್ಯರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಥವಾ ಆ ಪಂಥದವರು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದದ್ದು[2]. ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡು ರೂಪಗಳೂ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೂಲ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಹುಶಃ ಪಾಲೀ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಟಿಲ ತರ್ಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ

---

[1]ನೋಡಿ : V. A. Smith : Early History of India, p. 266 (3rd Edn).

[2]ವೇ.ಸೂ. II ii 18ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ; B. P. pp .216–221

ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬುದ್ಧನು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಉಪದೇಶದ ಅನುಷ್ಠಾನಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚಿಂತನೆಯ ಇಡೀ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾದುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹು ಮಟ್ಟಿನ ಕಾರಣ ಬೌದ್ಧರು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳ ನಡುವೆ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದ ತೀವ್ರವಾದ ಸಂಘರ್ಷ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಲಾಭವಾಯಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೀಮಂತವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆಯಿತು. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಎಲ್ಲ ಛಾಯೆಗಳೂ —ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ— ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಒಳಗೇ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತತ್ವಚಿಂತನೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡುಸಲ ಪುನರಾವೃತ್ತವಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು—ವಿವಿಧ ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಲ, ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ. ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಶಾಖೆಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೊದಲ ಮಹಾ ಆಘಾತವು ಬಂದದ್ದು, ಇವರ ಉಪದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 700). ಶಂಕರರೂ ಇತರರೂ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾರತೀಯ ಮತಿಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸದಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಗೌಣಾಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಾದಗಳು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಮುಂದುವರಿದುವು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದವು, ಅಲ್ಲದೆ ಅವಾಸ್ತವವಾದವು. ಆ ಕಾಲದ ನಂತರ ಈ ಮಹಾ ಬೋಧನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ—ಟಿಬೆಟ್, ಚೈನಾ, ಜಪಾನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಅನಂತರದ ಮಜಲನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಮುಂಚೆಯೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶ ಒಂದುಂಟು : ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ

ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗಿವೆ[1]. ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ (ಪು. 196) ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡೋಣ: ವೈಭಾಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ದಿಙ್ನಾಗ[2] ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ. ಮೊದಲನೆಯವನ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 500 ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅವನ **ಪ್ರಮಾಣ ಸಮುಚ್ಚಯ**ವುಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯು ದಿಙ್ನಾಗನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ಶಂಕರರಿಗೆ ಪೂರ್ವದವನು. ಅವನ **ನ್ಯಾಯ-ಬಿಂದು** ಒಂದು ತರ್ಕಗ್ರಂಥ. ಅದೂ, ಧರ್ಮೋತ್ತರನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ದೊರೆತಿವೆ. ಈ ಇಬ್ಬರು ಮೇಧಾವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಹಿಂದೂ ಲೇಖಕರು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರಲಬ್ಧನು[3] (ಕ್ರಿ.ಶ. 200) ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಪಂಥದ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ವೈಭಾಷಿಕಗಳ ನಡುವಣ ವಿಭಜನ ರೇಖೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯೋಗಾಚಾರ ಶಾಖೆಯ[4] ಮುಖ್ಯ ಬೋಧಕರು ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ವಸು-ಬಂಧು ಎಂಬ ಸೋದರರು. ಬಹುಶಃ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು. ವಸುಬಂಧುವು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನಾಗಿದ್ದು ಅನಂತರ ತನ್ನ ಸೋದರನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭಾವನಾವಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತನಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಅವನ **ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶಕ್ಕೆ** ಅವನದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವುಂಟು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಅಭಿಧರ್ಮಕೋಶವು ಈ ಶಾಖೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೇ ಒಂದು ಮಹಾ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ. "ಮೂಲತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿಶ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮೋಕ್ಷ-ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂತರನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ—ಈ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ಬಹುಭಾಗವು ಸಮಸ್ತ ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು"[5]. ಈ ಶಾಖೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯಕೃತಿ **ಲಂಕಾವತಾರ**. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣ ಬುದ್ಧನು ಲಂಕಾಧಿಪತಿಯಾದ ರಾವಣನಿಗೆ ನೀಡಿದ ಉಪದೇಶವು ಅದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಕಟ್ಟು ಕಥೆ. ಕೊನೆಯದಾದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಖೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿ-ಪಾದಕ ವಿಖ್ಯಾತನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನ. ಬಹುಶಃ ಅವನು ರಾಜ ಕನಿಷ್ಕನ ಗುರುವಾದ

---

[1]ಕಳೆದುಹೋಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಈಚೆಗೆ ಚೀನೀ ಮತ್ತು ಟಿಬೆಟನ್ ಭಾಷೆಗಳ ಅನುವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆತಿವೆ.

[2]ಚಿತ್ಸುಖನ ತತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾವನ್ನು ಕುರಿತು ನಯನಪ್ರಸಾದಿನೀಯನ್ನು ನೋಡಿ : ಪು 244, (ನಿರ್ಣಯ ಸಾಗರ ಪ್ರೆಸ್) :—ವೈಭಾಷಿಕಾಣಾಂ ಸೂತ್ರಕೃತೋ ದಿಙ್ನಾಗಸ್ಯ.

[3]B. P. p. 156. ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[4]ಅದೇ 155 ಮತ್ತು 230

[5]ಅದೇ 156

ಅಶ್ವಘೋಷನು (ಕ್ರಿ.ಶ. 100) ಶಿಷ್ಯ. ಅಶ್ವಘೋಷನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿ ಹಾಗೂ ನಾಟಕಕಾರ, ಕೀರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಿದಾಸನಿಗೇ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾದವನು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ **ಮೂಲ ಮಧ್ಯಮ ಕಾರಿಕಾ** ಎಂಬುದು, ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ತತ್ವ-ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಡೀ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕೃತಿಯಿದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಶಿಷ್ಯ ಆರ್ಯದೇವನ **ಶತ-ಶಾಸ್ತ್ರ** ಅಥವಾ **ಚತುಃ-ಶತಕ** ಎಂಬುದು ಇದೇ ಶಾಖೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ.

I

ಅನುಗಮನ ತರ್ಕದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಸತ್ಯತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪು. 202). ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು ಯುಕ್ತವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಗಮನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ಮಾಡುವಂತೆ ಅವರು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ನಿಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥಿತವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರಜೀವನದ ಅಸ್ತಿಭಾರವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಂತೆ. ಅಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವುದೆಂದರೆ, ವಾದ ಮಾಡುವ ಯಾವನೇ ಆದರೂ ನಗೆಗೀಡಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಘಾತಾವಧಿರಾಶಂಕಾ ಎಂಬ ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು[2] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ನಾವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿರೋಧ ತೋರಿದಾಗ ಅಥವಾ ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವಂತಿದ್ದಾಗ ಹಾಗೆ ಸಂದೇಹಪಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ಎರಡು. (1) ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಕ್ಷೇತ್ರ : ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸು

---

[1]ಅದೇ. 229

[2]ನೋಡಿ : ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ iii. ಶ್ಲೋ. 7.

ವುದು ಸರಿಯೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಅದರ ಆಧಾರದತ್ತ ನಾವು ಕೈ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಧಾರ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ನಿಯಮ. ಹೊಗೆಗೆ ಕಾರಣ ಬೆಂಕಿ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳು ವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ, ಇಡೀ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ ಗೊಳಿಸಿದಂತೆ. (2) ಅನನ್ಯತಾ ಕ್ಷೇತ್ರ :[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಶಿಂಶುಪ ವೃಕ್ಷ ಎಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಾಗ, ಅದು ಒಂದು ಮರ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತು. ಮರವಾದದ್ದು ಶಿಂಶುಪವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಆಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಿಂಶುಪವಾದದ್ದು ಒಂದು ಮರವಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ನಿಯಮ ವನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ನಿಲುವಿನಂತೆಯೇ ತನ್ನನ್ನೇ ನಗೆಗೀಡುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಉಪಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಈ ಅಪೃಥಕ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾದ ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು—ಯಾವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಕುಚಿತವಾಗ ದಂತೆ ನಾವು ಜಾಗರೂಕರಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಿಂಶುಪವು ಒಂದು ವೃಕ್ಷ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಹಿಂದು-ಮುಂದು ಮಾಡಿದರೆ ಖಂಡಿತ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವು (predicate) ದೊರಕುವುದು ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಣಯವು ಅಲ್ಪವಾದದ್ದಾದರೂ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವದಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದು ನಿಜವೆಂಬುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ (ತದುತ್ಪತ್ತಿ) ಸಂಬಂಧ ವೊಂದೇ ಅನುಗಮನ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂಥದು. ಸಹ-ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಸಂಬಂಧವೊಂದೇ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಗೊರಸುಗಳಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕೊಂಬುಗಳಿವೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೂ ಆವೆರಡರ ಸಹವರ್ತಿತ್ವವು ನಿರಪವಾದ ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಬೌದ್ಧರು ನಂಬ ಲಾರರು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಸಂಶಯಾತೀತ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕೂ ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಗೊರಸುಗಳಿಗೂ ಕೊಂಬುಗಳಿಗೂ ಏಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವೆನಿಸುವ ಯಾವ ವಾದವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಿಷಯ

---

[1] ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧರೇ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬಹುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು.

ವನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದು ನಿವಾರಣೆಗೊಳ್ಳದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧರು ನಿಸರ್ಗದ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಹ-ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪರಿಮಿತಗೊಳಿಸಿ, ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಹವರ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಪದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಯೋಜಿಸುವ ಆಂತರಂಗಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧ ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಎರಡು ನಿರ್ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕೆಂದು ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳ ನಡುವೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಉದ್ಧರಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದನ್ನೇನೋ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುವಂತೆ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವೇ. ಈ ಲೇಖಕರು ಒಪ್ಪುವುದು ಈ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದೂ ಆ ನಾಲ್ಕನ್ನೇ. ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ನಾವು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು :—ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದವು ಹೀನಯಾನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು ಎಂದು ಅವು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದ ಎರಡು ಪಂಥಗಳೂ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಅವು ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವೈಭಾಷಿಕರು[1] ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

---

[1] ವಿಭಾಷಾ ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ವೈಭಾಷಿಕರಿಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಸೌತ್ರಾಂತ್ರಿಕರಾದರೋ, ಮಾನವರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದರಿಂದ ಅಭಿಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ತಳೆದವರು. ಬುದ್ಧನು ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸೂತ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದನು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಒಪ್ಪಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ನೋಡಿ : ERE : vol. xi 'ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ' ಮತ್ತು BP. P. 155.

ವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಅವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರ ತಕ್ಕವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕ್ಷಣಿಕವಾದದಂತೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲಾರವು. ಅವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದು ನಿಜವಾದರೆ, ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳವರೆಗಾದರೂ ಉಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೀಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಚೋದನೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದ ಕ್ಷಣವೊಂದು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಕ್ಷಣವೊಂದು. ವಸ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀಕ್ಷಣವು ನಡೆಯುವಾಗ ಹೊರಗೆ ಇರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನದು ಅದು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವ ಮುನ್ನ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮುದ್ರೆ ಅಥವಾ ಭಾವನೆ ಯಿಂದಲೇ (ಆಕಾರ) ಅದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೀಕ್ಷಣದಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವುದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ದಲ್ಲಿದ್ದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು—ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಕ್ಷತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ—ಕೊಡುವಂಥದೇ. ನಕ್ಷತ್ರಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಇರುವ ದೂರ ಅಪಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹೊರಟ ಕಿರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಕ್ಷತ್ರ ನಮ್ಮ ಈ ನೋಟದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವಂಥ ನಕ್ಷತ್ರವಲ್ಲ, ಕಿರಣಗಳು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟಾಗ ಅದು ಹೇಗಿತ್ತೋ ಅಂತಹ ನಕ್ಷತ್ರ. ಹೀಗೆ ವೀಕ್ಷಣ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು ಮತ್ತು ಅದು ಅನುಮಾನ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಕ್ಷತ್ರವು ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರಲೂ ಬಹುದು, ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತು? ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ವೀಕ್ಷಣವೂ ಇದರಂಥದೇ. ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ವಸ್ತುವನ್ನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಯಾವುದು ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನು. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ವೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆದಿರುವ ವೈಭಾಷಿಕರು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಸಮರ್ಥ ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವೀಕ್ಷಣದ ವರ್ಣನೆಯೊಂದಿಗೆ ವೈಭಾಷಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜುವುದರಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ[1] ಎಂಬುದು ಈ ವರ್ಣನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಕಾರ್ಯ-

[1] BP. p. 53

ಕಾರಣ ನಿಯಮ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಇವರು ಎತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ನಾವು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ. ವೀಕ್ಷಣವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದರೆ, ಆಗ ಅನುಮಾನ ಎಂಬುದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವೂ ವೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಗಮನ ಸತ್ಯದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಅನುಮಾನದ ಒಂದು ವಿಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ವಾದವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುರಿಮೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮೇಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.[1] ಅದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ : ಕ್ಷಣಿಕವಾದದೊಂದಿಗೆ ವೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಂಗತಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧಾರ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ (hypothesis) ಅವರು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಪರಿಹರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದುರ್ಬಲ ಅಂಶವಾಗಿರದೆ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ ವಸ್ತುವೂ, ವೀಕ್ಷಣ-ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ವೈಭಾಷಿಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾದರೂ ಕಾಲಾಂತರವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಾಗುವ ವೀಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಿದರೂ, ಬೆಳಕಿಗೂ ಕಣ್ಣಿನ ನರದ ಮೂಲಕ ಪ್ರವಹಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೂ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಬೇಕೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವೈಭಾಷಿಕರು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರು ವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಇವೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಂತೆಯೇ ಅವರೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಗುಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಸರ್ವಥಾ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಏನನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ. ವೀಕ್ಷಣದಿಂದಾದ ಎಲ್ಲಾ ನಿರ್ಣಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ತಾರತಮ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವು ತಪ್ಪಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏನನ್ನಾದರೂ ನೋಡಿ 'ಇದು ನೀಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಥವಾ ಭಾವಿಸಿದರೆ 'ಇದು' (ಇದಮ್) ಎಂಬುದರ ನೀಲಿತನವನ್ನು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವೀಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪರಿಚಿತ ಕ್ರಿಯೆ ಇದೇ. ಅದನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ಶ್ಲೋ. ವಾ. 283--4. ಶ್ಲೋ. 51 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)

ವೈಭಾಷಿಕರು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಇಬ್ಬರೂ ಅದು ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನೇ ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಪ್ಪಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಸತ್ಯದ ತಿರುಳೊಂದು ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ನೀಲಿ ಬಣ್ಣ. ಅದು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಬೇರೊಂದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶ. ನಿರ್ವಿ-ಕಲ್ಪ ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ವೀಕ್ಷಣದ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದು ದೊರೆತಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ. ಆದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ವನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮುಸುಕುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೀಕ್ಷಣಾನುಭವವು ಸತ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ, ಉಳಿದ ಏನಿದ್ದರೂ–ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಸು–ತನ(ಗೋತ್ವ) ವೆಂಬ ಸಾಧಾರಣತ್ವವಾಗಲಿ, ಬಿಳುಪು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಾಗಲಿ—ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ(ಕಲ್ಪನಾ) ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು.[2] ವಿಶಿಷ್ಟವೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಸಂಕೇತದಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಆಲೋಚನೆಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಂತೆಯೇ ವೈಭಾಷಿಕರದೂ ಕೂಡ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳಿದು ಬೇರಾವುದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವ–ಲಕ್ಷಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖವೊಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನೇನೋ ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ವಾಸ್ತವತೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದಲೇ ಎಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೂ ಕ್ಯಾಂಟನ (Kant)ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟನಂತೆಯೇ ಬೌದ್ಧ

---

[1] ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಣ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ : ಸ.ದ.ಸಂ. ಪು. 22). ಮೊದಲನೆಯದು ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದು ಕೇವಲ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದೂ ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 93 ಮತ್ತು 303.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವ-ಸ್ವರೂಪ(thing in itself) (ಸ್ವಲಕ್ಷಣ)ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ವೀಕ್ಷಣದ ತಿರುಳು ಮನಸ್ಸು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದರ ಫಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.[1] ಆದರೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಂತೆ ಅಜ್ಞೇಯವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ದತ್ತಾಂಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯಾಂಶವೂ ಹೌದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ, ಮನಸ್ಸು ಆರೋಪಿಸುವ ರೂಪಗಳೂ ಕೂಡ, ಕ್ಯಾಂಟನು ಹೇಳಿದಂಥವುಗಳೇ ಅಲ್ಲ, ಬೇರೆಯಾದುವು.

ಬೌದ್ಧರ ಭಾವನಾವಾದವೂ ಎರಡು ರೀತಿಯದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಶುದ್ಧ ಸ್ವ-ನಿಷ್ಠವಾದ(Subjectivism). ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ವೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು ನೀಡಿದ ಜಟಿಲ-ವಾದ ವಿವರಣೆಯು ಇದರ ಉಗಮಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಯೋಗಾಚಾರರು. ಯೋಗಾಚಾರ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ.[2] ವೈಭಾಷಿಕರು ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ. ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಲ್ಪನಾಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಅಸತ್ಯ. ಯೋಗಾಚಾರರಿಗಾದರೋ ಅದೇ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ತ ತಿರುಳೂ ಅಸತ್ಯ. ಅನುಭವವು ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು—ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನ—ಇವೆಯಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಕೊನೆಯದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾತೃವೂ ಇಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅರಿವು (ಅರಿಯುವಿಕೆಯು) ತಾಳುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವ. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಚೋದನೆ ಬರುವುದು ಸರ್ವದಾ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವು ಉಳಿಸಿದ ಮುದ್ರೆ (ವಾಸನಾ) ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹಿಂದಿನ ಇನ್ನೊಂದು ವಾಸನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವ ಕಾರಣ—ಹೀಗೆಯೇ ಮುಗಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಆದಿರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶ್ರೇಣಿಯ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಕಾರಣವಲ್ಲ

[1] ಕಲ್ಪನಾ ಹಿ ಬುದ್ಧಿ ವಿಶೇಷಃ : ಶ್ಲೋ. ವಾ. 306 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)

[2] ಚೀನೀಯರು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಯೋಗಾಚಾರ್ಯ' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : BP. ಪು. 243 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾವನೆಗಳು ತಮ್ಮನ್ನುಳಿದು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯೋಗಾಚಾರರು ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು (ವಿಜ್ಞಾನ) ಬಿಟ್ಟು ಬೇರಾವುದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ-ವಾದಿಗಳು ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಅತಿರೇಕದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪ್ರಮುಖ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು[1]. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಹೋಲಿಕೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಅದರ ಅನುಬಂಧಿಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಂತರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಾಹ್ಯಚಿಂತನೆಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅರಿವು ಸ್ವ-ಸಂವೇದಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಉಳಿದ ಬೌದ್ಧ ಶಾಖೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು ಯೋಗಾಚಾರರ ಎರಡನೆಯ ವಾದ. ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವ-ಸಂವೇದಿತ್ವವು ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯವೂ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಯೋಗಾಚಾರರ ವಾದ ಹೀಗೆ : ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳೂ ಇಂತೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವಾಗದ ವಿವರಣೆಯು ಮತ್ತೊಂದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಸ್ವ-ಜ್ಞಾನವೇ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಭ್ರಮೆ. ಒಂದೇ ಚಂದ್ರನು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಎರಡಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಇದು. ಯೋಗಾಚಾರರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಮೂರನೆಯ ಆಧಾರವೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅವಿರತ ಸಂಬಂಧ (ಸಹೋಪಲಂಭ–ನಿಯಮ). ಚಿಂತನೆಗಳೂ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಅಂಶದ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳು (ಅವಸ್ಥೆಗಳು) ಎಂದು ಅವನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಿಜವಾದುದಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[2] ಸ್ವ-ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುಂದೊಡ್ಡುವ

---

[1]ವೇ.ಸೂ. II. ii. 28ರ ಮೇಲೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ.

[2]ಶ್ಲೋ. ವಾ. 286, ಶ್ಲೋ. 59. ಬೌದ್ಧರ ಎರಡು ಭಾವನಾವಾಗ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ವಾದವು ಸಮಾನವಾದದ್ದು.

ವಾದಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಆ ವಾದಗಳು ಯಾವುವೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವಂಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಅನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಾದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಒಬ್ಬ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಇನ್ನೊಂದು, ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತು ಎದುರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮುಖವೊಂದಿರಬಹುದು, ಇದರೊಡನೆಯೇ ಅದು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದರತ್ತ ಕೈತೋರಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಯೋಗಾಚಾರತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಬಲ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಸರಾಗವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿರುದ್ಧದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಬೌದ್ಧ ಭಾವನಾವಾದದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಖೆ[1]. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಫಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ತಳೆದ ನಿಲುವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನವೀನ. ಎಲ್ಲ ಮೂರು ಶಾಖೆಗಳೂ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ವಸ್ತುಶ್ರೇಣಿಯಾದರೂ ನಿಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೂ ನಿಜ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಅವರು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾದರೆ ಇದು ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಆದರ ಯಾವುದೇ

---

[1]ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ಶಾಖೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು' ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು 'ಮಾಧ್ಯಮಕ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : ERE. vol. viii. 'ಮಾಧ್ಯಮಕ'.

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಮಧ್ಯಮಾರ್ಗದ ಅನುಯಾಯಿ ಎಂಬುದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ನೋಡಿ : ಪು. 132, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು.

ಒಂದು ಭಾಗದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಸಮೀಪಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ವ-ವಿರೋಧಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಸತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಎಷ್ಟು ಟೊಳ್ಳು ಎಂಬುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಅವು ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ'[1]. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಮಡಕೆಯ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕಿತು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಮಡಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದು ಹಲವು ಅಂಶಗಳ ಸಂಘಾತವೇ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಸಮಗ್ರ ವಸ್ತುವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ, ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ನಿಲುವನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಂಶಗಳ ಸಂಘಾತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಅಣುಗಳ ಸಂಘಾತವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅಗೋಚರವಾದ ಅಣುಗಳ ಸಂಘಾತವೂ ಅಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದುವೇಳೆ ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಅದು ಅದರ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾದುದೆಂದು ತೋರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಒಂದು ಘಟವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕರ್ತೃವಿನ ಕುಶಲತೆ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು, ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಅನಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅನಸ್ತಿತ್ವಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಇರುವ ದಾರಿ ಒಂದೇ. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಸ್ವಭಾವವೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು (ನಿಸ್ಸ್ವಭಾವ). ಇದು ಸ್ವಭಾವವಾದಕ್ಕೆ (ಪು. 105) ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವು. ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇದೇ ವಾದವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ಸ್ವ-ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದು ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂ ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತರ್ಕ ವಿಧಾನವು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರನ್ನು ಮುಂದಿನ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ದಿತು : ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದರೂ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಆಗಿಲ್ಲ

[1]ಯಥಾ ಯಥಾರ್ಥಾಶ್ಚಿಂತ್ಯಂತೇ ವಿಶೀರ್ಯಂತೇ ತಥಾ ತಥಾ. ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 15

ದಿರಬಹುದಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ, ಅನುಮಿತವಾಗಲಿ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ, ನಿರಪೇಕ್ಷ-ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಅಂತಃಸತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ(ಶೂನ್ಯವಾದ)ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಈ ಅಸದೃಶ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇತರರೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಇದು ಉಗಮಗೊಂಡದ್ದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲೇ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ದ್ವಿವಿಭಜನ ವಿಧಾನ (dichotomy) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಡ್ಲೆ (Bradley)ಯು ಬಳಸಿದ ವಿಧಾನವು ಇದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿ ಆತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವ-ವಿರೋಧಿಯಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಕೇವಲ ಉದ್ಧತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ **ಕಾರಿಕಾ** ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಒಂದಲ್ಲ, ಹಲವು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನು 'ಚಲನ' ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿ, ಅವೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಜ್ಞೇಯವಾದಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳೆರಡರ ಮೌಲ್ಯವೂ ತತ್ಕಾಲದವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅನುಮಾನವು ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಅಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಾಸ್ತವತಾಪಂಥಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೂಡ ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ[1] ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿದ ವಿಷಯಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಂತಿಮ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇಡೀ ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾದುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಹೊರಗಿನ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ದಿಙ್ನಾಗನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[2] ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯೋಗಾಚಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ-ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಮಾನ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಕೂಡ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ 'ಕ್ಷಣಿಕ ಭಾವನೆ' ನಿಜ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ನಿಜ.

---

[1] ನ್ಯಾಯಬಿಂದು. ಅಧ್ಯಾಯ : 1. ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು.30.

[2] ನೋಡಿ : ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು.158., ಶ್ಲೋ. 168 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)

ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ ಅಲ್ಲ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅದು ಕೇವಲ ಆಧಾರ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತತೆ ಇಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ, ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂಥವು ಎಂದು ನಂಬುವ ವೈಭಾಷಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ದೊರೆತಿರುವುದು.

ಬೌದ್ಧರು ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅನುಮಾನದ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು (ಪು. 191). ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರದು ವೈಶೇಷಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯೇ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಸ್ಥಾನವು ತೀರ ಬಾಧಿತವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಏನೇನೂ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ಬೌದ್ಧರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ—ಅಂದರೆ ನಾವು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅದಕ್ಕಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ—ಕಾರಣ ಅವರ ಈ ನಿಲುವು (ಪ್ರಾಪಕತ್ವ)[1]. ತಾನು ಉದ್ಬೋಧಿಸುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಮರ್ಥಕರಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧರ ದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿರುವುದು, ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ತಾರ್ಕಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಸರಿ, ಅಷ್ಟೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯದಾದುದರಿಂದ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು. ವೈಭಾಷಿಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಪರಮಾವಧಿ ಎಂದರೆ ನಾವು ಅರಿತ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕೈತೋರಿಸುವುದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತು. ನಾವು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೋ

[1]ನ್ಯಾಯ-ಬಿಂದು-ಟೀಕಾ, ಪು. 3 ನ್ಯಾ. ಮಂ.ಪು,23

ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವನ್ನಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ತಾರ್ಕಣೆ ಎಂಬುದು ಇದೇಯೆ. ವಾಸ್ತವಜೀವನದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಇಂಥ ತಾರ್ಕಣೆಯೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಸಂಗತತೆಯು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮದ ಪಥವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಇದು. ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ರತ್ನದ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಾಂತಿಯೇ ರತ್ನ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೈ ಚಾಚುತ್ತಾನೆ, ಆದರೂ ರತ್ನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ[1]. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ, ಸರ್ವದಾ, ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ. ಊಹಾಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅವು ಅಸತ್ಯ. ಆದರೂ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿರಬಲ್ಲುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ವಸ್ತುಶ್ರೇಣಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರಮೌಲ್ಯವೂ ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪದ್ದು.

ಇದಿಷ್ಟೂ ಸತ್ಯದ ಮಾತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ದೃಷ್ಟಿದೋಷದಿಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನೀಲಿಯ ಮಚ್ಚೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಮಚ್ಚೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಮೆ (ವಿಪರ್ಯಯ). ಅನುಮಾನವೂ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರಿಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾದಂಥದಲ್ಲ, ತಾರ್ಕಣೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಬಹುಶಃ ತಪ್ಪು, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ[2]. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯವುಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಈಗ, ಸಮಾನವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ತಪ್ಪಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು(ಕಲ್ಪನಾ)ಇವುಗಳನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸೋಣ. ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅಸತ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿರ್ಬಂಧ

---

[1]ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 23

[2]ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತಃ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಪರತಃ. ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು.129

ಅದು—ಮನಸ್ಸು ಸತ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಳವಡಿಸುತ್ತದೋ ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆದರೆ ತಪ್ಪುಗಳು ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಆಗುವಂಥವು, ಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವಂಥವು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭ್ರಮೆಯ ತಿರುಳಿನಂತಲ್ಲದೆ, ದೋಷಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾದ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಕ್ಯಾಂಟನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರೂಪಗಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಗುಂಪುಗಳು ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

II

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗಲೇ ಮೂಲತತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅಗತ್ಯವಾದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ತುಂಬುವುದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಖೆಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆಯು ದೊರಕುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವು : (1) ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಪರಂಪರೆ (ಸಂತಾನ) ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. (2) ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸಂಘಾತ, ಆತ್ಮರಹಿತವಾದ್ದದು. ಇವೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಘಟ್ಟದ ಬೋಧನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಆಗಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಮೊದಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುವ ವಸ್ತು XA ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು XB ಆಗುತ್ತದೆ. X ಎಂಬ ಅಂಶವು ಎರಡೂ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬದಲಾಗುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಎಂಬುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ. ಎಂದರೆ, ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವಿಕಾಸವಲ್ಲ, ವಿಪ್ಲವ ಎಂದವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅವರ ವಾದಗಳು ಇವು : ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ AB ಸ್ಥಿತಿಗಳು X ನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡದೆ A ಯನ್ನು B ಆಗಿ

ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆ ಆಗ X ಎಂಬುದು A ಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿಶೇಷಣ ಮಾತ್ರ. ಅದನ್ನು ಅನಾವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಕೈಬಿಡಬಹುದು. ಇದರ ಫಲಿತವೇನೆಂದರೆ, A ಯು B ಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಇವೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು X ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಆಗಲೂ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ. ಏಕೆಂದರೆ XA ಎಂಬುದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವುದು YA ; ನಾವು ಮೊದಲು ಊಹಿಸಿದಂತೆ XB ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಇರುವುದಕ್ಕೂ (Being) ಆಗುವುದಕ್ಕೂ (Becoming) ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯೇ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರ. ಆದರೆ ಅಂಥದೊಂದು ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಬೌದ್ಧರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಎಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, **ನಿರಂತರವೂ** ಆದದ್ದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳಿರುವ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಇದು ನೇರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಭಾವನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಗೆ ಕಾರಣ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಬೀಜವಾಗಿದ್ದುದರ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶವೂ ಉಳಿದಿರದೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿಹೋಗಿದೆ(ನಿರನ್ವಯ ನಾಶ). ಬೀಜವಾಗಿ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡಲೆ ಪ್ರಕಟವಾಗ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗಾಗದೆ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಮುಂದೂಡಿ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಇದನ್ನು ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೇ ಒಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸದೆಯೇ ಹೋಗುವುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಮಾಡುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಹ, ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅದು ಅಸಮರ್ಥವೆಂದರೂ ಒಂದೇ. 'ಮಾಡಬಲ್ಲುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ 'ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡು ವುದು ಕೃತಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ಕ್ಷಣವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇದೆಯೆಂಬುದು ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಯತ್ ಸತ್ ತತ್ ಕ್ಷಣಿಕಂ.[1]

[1] ಸ. ದ. ಸಂ. ಪು. 9–12; ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 444 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಸತ್ಯದ ಏಕೈಕ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕಯೋಗ್ಯತೆ ಅಥವಾ 'ಆ ಕ್ಷಣದ ಸ್ಪಂದನ' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಆ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆ ಇದ್ದೇಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು ಏನೂ ಮಾಡಲಾರದುದಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸತ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸತ್ ಆದ ಯಾವುದನ್ನೂ—ಇಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು—ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನಂಥ ಒಂದನ್ನು ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಬೀಜವು ಎಂದೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಅದು ಬೀಜವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯದೆ ಮೊಳಕೆಯಾದಾಗ ಆಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಶ್ರೇಣಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಶ್ರೇಣಿಯು ಹಿಂದಿನ ಒಂದರಷ್ಟೇ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದದ್ದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಇಷ್ಟನ್ನು: ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವ ಒಂದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಬೀಜದ ಬದಲು, ಕೆಲವು ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಉದ್ಭವವಾದಾಗ, ಮೊಳಕೆಯ ಶ್ರೇಣಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಬೀಜದ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು' ಎಂದು ಅದರರ್ಥವೆನ್ನಬಹುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲು ಸಹ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕವೂ ಇದೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ[1]. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿನಾಶದ ಅಂಕುರಗಳೂ ಅಡಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಇರಲಾರದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿನಾಶದ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುವ—ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಡಕೆಯೊಂದನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ—ಕಾರಣಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಡಕೆಯ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನಸ್ತಿತ್ವ (ಅಭಾವ) ಎಂಬುದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಾಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲಾರದು. ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಯಾವಾಗಲೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಏಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲೇ ಹುಡುಕಿದರೂ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ

---

[1] ನ್ಯಾ. ಮಂ. 447–8.

ವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಹೊಸದಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಎಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಬಿಟ್ಟು ಬೌದ್ಧರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ (ಪು 153). ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಏಕರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮಿಶ್ರಣ. ಅಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಅದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಶ್ರೇಣಿಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಎರಡು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ.[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೋಲುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೇ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಿಳಿವಿನ ಫಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಕಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಪುನಃ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬುದಾಗಿ. ಆದರೆ ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಅವರು ದೀಪದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಯೋತಿ–ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ; ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆ ಜ್ಯೋತಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅರಿವು ಎಂಬ ಅನುಭವ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿಯಾದರೋ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದು. ಅರಿವಿನ ಈ ಮಿಶ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಏಕವಾದ ಮಾನವೆಂದು ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರ ಪ್ರಮುಖ ವಾದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಇದು: ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಧಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನೀಡಿದ ದೀಪದ ಜ್ಯೋತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ಎಣ್ಣೆಯು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ

[1] ನ್ಯಾ.ಮಂ. 459–61.

ಉರಿದುಹೋಗುವುದೇ ಆ ಜ್ಯೋತಿ–ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಯಾವುದೇ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುರುಹು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಅಂಥ ಕುರುಹು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಅನನ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ದೀಪದ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಅರಿವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ನಿಜ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಕಾರಣದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ" ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಟೀಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಮುಗಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರೇಣಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಅಪವಾದ ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಅರ್ಹಂತನು ಸತ್ತು ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಅಹಂ–ಶ್ರೇಣಿಯು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು(ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾನಿರೋಧ). ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅಹಂ–ಶ್ರೇಣಿಯ ಅಂತಿಮ ಅಂಶವು ನಿಜವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದು. ಅದು ಮುಂದಿನ ಅಂಶವೊಂದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಅದು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಳ್ಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನದೂ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಹಿಂದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಇಡೀ ಶ್ರೇಣಿಯೇ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿ[1] ಪರಿಣಮಿಸಿ ಕೊನೆಗದು ಹೋಗಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ನಿರ್ವಾಣ ಎಂಬುದು ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಗುರಿ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬಯಸುವ ಅಹಂ–ಶ್ರೇಣಿಯೇ (ಸಾಧಕನೇ) ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದುಗಳ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿದ ವಾದಗಳ ಮಾದರಿಗಳಿವು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಪ್ಪುವಂತಹವಲ್ಲವಾದರೂ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರ ದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬಳಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಅವಧಿ ಎಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು.[2] ಅವಧಿಯ ವಿಸ್ತಾರ ಎಷ್ಟೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಖಂಡಿತ ಬರಿಯ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಸತ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ

---

[1] ವೇ. ಸೂ. II. ii. 22.ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರು.

[2] cf. Prof. White-head : The Concept of Nature, pp. 68 and 72.

ಇದ್ದುದಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.[1] ಸಂಸ್ಕೃತ ತತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿರುವ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವು ಆ ಕ್ಷಣರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.[2] ವಸ್ತುತಃ ಕ್ಷಣಿಕಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸದ್ಯದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ.[3] ಕಾಲವು ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅನುಭವದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ತತ್ಕ್ಷಣದ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕನಿಷ್ಠ ಕಾಲದ ಬದಲು ಅವರು ಕನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದೂ ಆ ಟೀಕೆಗೇ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವರಣೆಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಕಾಲ ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ, ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಊನವನ್ನೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದರೂ ಇಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪವಾದದ್ದಾದರೂ ಒಂದು ಅವಧಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕ್ಷಣಗಳ ಎಲ್ಲೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ನಿರಪೇಕ್ಷ ಕ್ಷಣ (absolute instant)ಎಂಬುದು ಮಿತಿಕಾರಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅದು ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವ ಅಸ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಭಾವಗಮ್ಯವಾದ ಇಂಥ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಮೂಲತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯು ಎಷ್ಟೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದಾದರೂ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇದೇ. ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಈ ಟೀಕೆಗೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಅಶಾಶ್ವತ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನು ತೃಪ್ತನಾದ(ಪು. 152). ಈ ಹೊಸ ವಾದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವರು ಅವನ ಅನಂತರದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು. ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಊಹಾಪೋಹ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಹಾರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಸಕಲ ಗುಣಗಳೂ ಹಾಗೂ ಸಕಲ ದೋಷಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿವೆ.

---

[1] ನೋಡಿ : ನ್ಯಾ.ಸೂ. II. i 39—43 ಮತ್ತು The Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore (1924), pp. 233–7.

[2] ಹೋಲಿಸಿ : ಸ.ದ.ಸಂ. ಪು. 25. ಪೂರ್ವಾಪರ-ಭಾಗ-ವಿಕಲ-ಕಾಲ-ಕಲಾವಸ್ಥಿತಿ-ಲಕ್ಷಣ-ಕ್ಷಣಿಕತಾ.

[3] ನ್ಯಾ.ಮಂ. ಪು. 450.

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕವನ್ನು ಅನೇಕತಾ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ (Pluralistic realism) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟಸಂಖ್ಯೆಯ ಚಂಚಲವಾದ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ವೈಭಾಷಿಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೈಕ ಆಧಾರ ಅವೇ ಎಂದವರ ಭಾವನೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಏಕ ತತ್ವ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅಸದೃಶವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅದೇ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು[1]. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವೂ ತನ್ನ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧರಹಿತ[2]. ಈ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಬರಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂದಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ಅವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವಿಶೇಷಣಗಳು (ಕಲ್ಪನಾ) ತಪ್ಪದೆ ಅವುಗಳೊಡಗೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಐದು ವರ್ಗವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ : ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ನಾಮ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ. ದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ.[3] ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ವರ್ಗಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅವುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕವೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದು—ಬರಿಯ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯಲ್ಲ, ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಥವಾ ಒಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ, ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸೇರಿಕೆಗಳು ಕೇವಲ ಭೌತ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲ, ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣದ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗುವ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧವಾದ ಮನೋಜನ್ಯ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ನಡೆಯುವುದು ಅವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ದೊರಕುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಕೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಕಾಲದೇಶಗಳೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಸಾಧನಗಳು. ಯಾವ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಸ್ವಯಂ ವಿಸ್ತರಣ

[1]ಸ್ವಂ ಅಸಾಧಾರಣಂ ಲಕ್ಷಣಂ ತತ್ತ್ವಂ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಂ : ನ್ಯಾ. ಬಿಂ. ಟೀ. ಪು. 15.

[2]ಹೋಲಿಸಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 30

[3]ನ್ಯಾ. ಮಂ. .93—4 See Prof. H.N.Randle : Fragments from Dinnaga, p. 71.

ವಾಗಲಿ, ಅವಧಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ[1]. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎಣಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸಂಬಂಧಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಹಿಂದಿನ ವರ್ಗದಲ್ಲೇ ಅವು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ.

ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ಹೊರ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕಾಣುವಂತೆ, ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ಬಾಲಿಶವಾದದ್ದಲ್ಲ. ನಾವೀಗ ನೋಡಿರುವ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವು ಮೂಲ ಭೂತಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಗೌಣ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ (ಪು. 155) ಸತ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಭೂತಗಳನ್ನು ಅಣುಗಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ವೈಭಾಷಿಕರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪರಮಾಣುವಾದದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು (atomic) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಎಂದರೆ ಜೈನ ಅಥವಾ ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿನಂತೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ವಸ್ತು[2] ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತರಂಗ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಚೈತ್ತಗಳೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಘಟಕಗಳಾದ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ (ಪು. 146). ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ಕಂಧವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ಎಂದಿರುವುದು. ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕನ್ನು ಚೈತ್ತ ಅಥವಾ 'ಚಿತ್ತದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಾದ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾದದ್ದು, ಉಳಿದ ಮಾನಸಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ತನ್ಮೂಲಕ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಭಾವನೆ[3]. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಬರುವ ಬಾಹ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ

---

[1]ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 450-1; Prof. Stcherbatsky : The Conception of Buddhistic Nirvana, p. 142 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[2]ಹಿಂದೂ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ(II. ii. 22.). ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳು ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನರಹಿತ, ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಅಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೈಭಾಷಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭದ್ರವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆ ಮೂಲಭೂತವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಹೋಲಿಸಿ. Aristotelian Society, proceedings (1919-20), p.161.

[3]ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು.74 ; ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು.-48

ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲವೂ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ[1]. **ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾ,** ಮತ್ತು **ಸಂಸ್ಕಾರ**ಗಳನ್ನು ಚೈತ್ತ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದನ್ನೇನೋ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೂ ರೂಪ-ಸ್ಕಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಡಕು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಭೌತಿಕ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ : ಚಿಂತನೆಯ ಯಂತ್ರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲವಸ್ತುವಾದ ಭೌತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯ. ಅಥವಾ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕೇನೊ : ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಸೇರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಾಣುವ ಭೌತ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಶವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಇರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವನ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು.[2]

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ವೈಭಾಷಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಟೀಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವರು ನಂಬಿದ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೂ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡಲೇಬಹುದು. ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಅದೊಂದು ಅನಗತ್ಯವಾದ ಸೇರ್ಪಡೆ. ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೈಭಾಷಿಕರೇನೋ ಅದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಉದ್ಯೋತಕರನು ಹೇಳುವಂತೆ,[3] ಅವರು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಮೂಕನ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು' ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಯೋಗಾಚಾರರ ವ್ಯಕ್ತಿ-ನಿಷ್ಠತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ, ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥವೂ ಕೂಡ ಮೂಲ ಬೋಧನೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಿದೆ. ಆದಿಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಂತೆ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೂ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗದೆ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಭಾಮತಿ, II. ii. 18

[2]Prof. Stcherbatsky, Central Conception of Buddhism, p. 7.

[3]ಮೂಕ-ಸ್ವಪ್ನ-ಸದೃಶಂ. ನ್ಯಾ. ವಾ. ಪು.43.

ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವು ದಾದರೆ, ಮಾನವನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭೌತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಬೌದ್ಧರಂತೆಯೇ ವೈಭಾಷಿಕರೂ ಗೌತಮನ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತತ್ವಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡಕೂಡದು ಎಂದುಕೊಂಡು ಉಪಾಂತ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟದ್ದಾರೆ. ಉಳಿದ ಶಾಖೆಗಳವರಾದರೋ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ವೈಭಾಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೇ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೇ ನೋಡಿದರೆ ಕಾಣುವ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದ ಲಕ್ಷಣವೊಂದುಂಟು. ಇದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ದೋಷ. ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಯಾವ ಅಳವೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸತ್ಯತೆಯೂ ಇರಲಾರದು. ಇಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯ. ಯೋಗಾಚಾರರಿಗೆ ಶುದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ಇದೇ ಇರಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹಿಂದೂ ತತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಟೀಕೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವೊನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿ ರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವಾಗಿವೆ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ನಿಂತಿರುವುದು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವೆನಿಸುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಜಾತಿ'—ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೆ—ಎಂಬುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿದೆ. ಕೆಲವು ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ ಎಂದೂ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಏಕಸೂತ್ರವಾಗಿ ಸೇರಿಸಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈಭಾಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಉಳಿದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉಳಿದೆರಡು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳುವಂಥದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ವೈಭಾಷಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಒಂದೇ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ—ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉದ್ಧತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವು ದರ ಬದಲು ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಊಹಾಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಗಳು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಈ ಪಂಥ. ವೈಭಾಷಿಕಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವು ವೈಭಾಷಿಕರ

ಅನಂತರದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[1] ಯೋಗಾಚಾರದೃಷ್ಟಿಯು ಸಾರತಃ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟನೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿ ಸ್ವ-ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಿದೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಭಾವನೆಯು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಅದರ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಡುವಣ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಸಾಧಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಂಥದೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಭಾವನೆಯು ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಯೋಗಾಚಾರರು ತಾಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದೇಯೇ. ಆಯಾಯಾ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಯೋಗಾಚಾರರು, ಯಾವುದನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಊಹಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಯೇ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಯೋಗಾಚಾರರ ಪ್ರಕಾರ ವಸ್ತುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಸ್ವ-ನಿಷ್ಠ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಲಕ್ಷಣ, ಗುಣ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸ್ವ-ನಿಷ್ಠ ಎಂದೇ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ. ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವಾಗ—'ಆಂತರಿಕ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದರೆ—ಅದು 'ಆಂತರಿಕ'ವಾದದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ತತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಂತೆ, ಈ ವಿಜ್ಞಾನ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಪರಿಮಿತ ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾವನಾವಾದವಾದರೂ ಅನೇಕತಾವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಬಾಹ್ಯತ್ವ' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆತ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಜ್ಞೇಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಸ್ವಾತ್ಮೈಕವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ[2]. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಕೂಡ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು, ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯದಂತೆ ಈ ಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೊಂದು ನಿಲವನ್ನು ಯೋಗಾಚಾರ

---

[1] See ERE Vol. xi·p· 213·

[2] ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಗುಣರತ್ನನು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ : ಶ್ಲೋ. 56. ತರ್ಹಿ ಬಹಿರರ್ಥವತ್ ಸ್ವ-ಜ್ಞಾನ-ಸಂತಾನಾತ್ ಅನ್ಯಾನಿ ಸಂತಾನಾಂತರಾಣ್ಯಪಿ ವಿಶೀರ್ಯೇರನ್.

ಪಂಥದವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಳೆದಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಯೋಗಾಚಾರಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಅಥವಾ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು[1] ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಾ-ದ್ವೈತ[2] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ, ಶಂಕರರ ಆತ್ಮಾದ್ವೈತದಂತಹ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತದ ಹೊರಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಡೆದ ಅದ್ವೈತರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ರೀತಿ ಅದರ ಭಾರತೀಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅದ್ವೈತ ಲಕ್ಷಣವು ಆ ಪಂಥದ ದೇಶಾಂತರ (extra-Indian) ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಮ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಆಗುವಿಕೆ (Becoming) ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೊನೆಯ ಶಾಖೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ. ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯವಾದ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಪನಂಬಿಕೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೂ ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಆ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಪ್ರತೀತ್ಯ-ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು (ಪು. 151) ಇವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಅವರ ನಿಲುವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಬೌದ್ಧ ಶಾಖೆಗಳು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಉಂಟೆಂದು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಾದರೋ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ **ಕಾರಿಕೆಯ** ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕವೇ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿ ಅದರ ಬುಡವನ್ನೇ ಕೆದಕಿ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಸ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂಭೂತವಾದುದೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ಎರಡರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದಾಗಲಿ, ಹೇಗೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ—ಯಾವುದೂ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.' ಕಾರಣತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಕಾರಣರಹಿತವಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬುದ್ಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು

[1] ಹೋಲಿಸಿ ಉದಾ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ : ವಿವರಣ-ಪ್ರಮೇಯ-ಸಂಗ್ರಹ. ಪು. 80.

[2] ಹೋಲಿಸಿ ನ್ಯಾ. ಮಂ. 526 ಮತ್ತು 537

ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಬೋಧನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವೂ ಭ್ರಮೆ.[1] ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ-ಸಂಬಂಧನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳ ಒಂದು ಜಾಲ. ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೀರಪುರುಷ ಉದಯನನನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸಿದ ಕೃತ್ರಿಮ ಆನೆಯ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅನುಭವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅಥವಾ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ (ಸಂವೃತಿ-ಸತ್ಯ) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಸಂಗತವಲ್ಲ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದಾಗ ಅವೆಲ್ಲ ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವವಿರೋಧೀ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ತಾತ್ವಿಕ ಪರೀಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೃಪ್ತಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತವೆ.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಇಂತಹ ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದರೂ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಉಳಿದ ಮೂರು ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಷ್ಟು ಸ್ವಲ್ಪ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಹೀಗೆ ಹಸುತನ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿಚಾರದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರಣ. ಯೋಗಾಚಾರ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಮಸ್ತ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಸಕಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಪಂಥವೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂತಿಮ ತತ್ವವೊಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೋ? ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು, ಹಿಂದೂ ಚಿಂತಕರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವುದು ಸುಲಭ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಶೂನ್ಯವೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

---

[1]ಅನುಭವ ಏವ ಮೃಷಾ : ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾರಿಕೆ. (St. Petersburg Edn.) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪು.58

[2]ಅಲ್ಲೇ. xiii. i. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಆ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಶೂನ್ಯವಾದ (nihilistic) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಅಸಂಗತವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಏನೇನೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅಂಥದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಖಂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ (ಸ್ವಯಂ-ಬಾಧಿತ)[1] ಎನ್ನುವಷ್ಟು ದೂರ ಕೂಡ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು (ಅವಧಿ) ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದೂ ಚಿಂತಕರು ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆಯೂ ಇದೇಯೆ.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.[3] ಬೌದ್ಧ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಾದರೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ತಮ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾಗಾರ್ಜುನನ **ಕಾರಿಕೆ**ಯ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಂದ್ರ ಕೀರ್ತಿಯು ತನ್ನದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಎಂಬ ಆರೋಪಣೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ತುಚ್ಛರೀತಿಯ ಶೂನ್ಯವಾದ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ವೇ. ಸೂ. II. ii 31 ಮತ್ತು ಬೃ. ಉ. ಪು. 577ರ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯ.

[2]ನೋಡಿ ಉದಾ. ಭಾಮತೀ. II. ii. 31. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಸಹನೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ. ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಗುಣಪಡಿಸಲಾರದಂತಹ ಅತಿಗೀಳು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಆರೋಪ. ನಿನಗೆ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ, 'ತನಗೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲದ್ದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾರಿಕೆ xiii. 8ರ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೋಡಿ.

[3]ಹಿಂದೂ ತತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಿಕ್ಕುವ ಸೂಚನೆಗಳಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಬರಬಹುದು : ಇತರರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ನೀಡಿದ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಯಾವುವೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದೊಂದೇ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಗುರಿ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ವಿವರಣೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಲ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರನ್ನು ವೈತಂಡಿಕರು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇಯೆ.

ಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[1] ಇದರಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೂಡ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಆಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಅನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ನಿರಾಕರಣೆ ಅದು. ಕೇವಲ ಔದ್ಧತ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ, ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಹೂಡಿದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ, ಇವನು ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕಳ್ಳನ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಹಾಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯೂ ಕಳ್ಳನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಾಗ-ದ್ವೇಷದಿಂದ ಹಾಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದಿರಲಾರರು. ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಶೂನ್ಯಪ್ರಾಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರ ಅರ್ಥ.[2] ಆದರೆ ಹಿಂದುಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ಅಂಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜೈನರು ಕೂಡ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.[3]

III

ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಪಂಥಗಳು ಉದಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೂ, ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧ ಬೋಧನೆಯು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬದಲಾಗದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಿತು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀನಯಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಮಾತು ನಿಜವಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮಹಾಯಾನವನ್ನಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖವೇ, "ತುಸು

---

[1] ನೋಡಿ : ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕಾರಿಕಾ, xviii. 7, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

[2] ಹೋಲಿಸಿ. IP. vol I pp. 662–6.

[3] ಪ್ರಮಾಣ ನಯ ತತ್ತ್ವಾಲೋಕಾಲಂಕಾರ. i 15. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಸರ್ವಶೂನ್ಯತೈವಪರಂ ತತ್ತ್ವಂ (ವಾರಣಾಸಿ ಆವೃತ್ತಿ). ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ : ಪ್ರಮೇಯ ಕಮಲ ಮಾರ್ತಾಂಡ. ಪು 25 (ನಿರ್ಣಯ ಸಾಗರ ಆವೃತ್ತಿ).

ತಗ್ಗಿದ ದುಃಖ"ವೇ ಸುಖ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ, ದುಃಖವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಧನ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಮಹಾಯಾನದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವಿಧಿಸಿದ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವೂ ಕೂಡ ಹಿಂದೆ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಂತೆಯೇ, ಭಾಗಶಃ ನೈತಿಕವಾಗಿಯೂ ಭಾಗಶಃ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಇದ್ದ ಆದರ್ಶಗಳು ಎರಡು (ಪು. 117) : ಕರ್ಮ (ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ (ನಿವೃತ್ತಿ). ಇತರ ಅನೇಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳಂತೆ ಹೀನಯಾನವೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಹಾಯಾನವಾದರೋ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿತು. ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರವೇ ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಬಂದರೂ, ಅದನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸುವುದು ತಪ್ಪಿ, ಅದು ಇತರರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅರ್ಹತೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀನಯಾನ ಪಂಥಗಳ ಅರ್ಹಂತನಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಮಹಾಯಾನದ ಬೋಧಿಸತ್ವನ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೇ. ಬೋಧಿಸತ್ವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಇತರರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಿತ ಸಾಧಿಸಲು ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಬೋಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದುಃಖಿಗಳಾದ ಇತರ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗಲು ತವಕಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬಲಿದಾನಕ್ಕಾದರೂ ಅವನು ಸಿದ್ಧ. ವಸ್ತುತಃ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಅನಾಸಕ್ತ ಕರ್ಮವೇ ಮಹಾಯಾನದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಚಿಲುಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ, ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮುನ್ನ ಆನಂದಮಯ ಲೋಕವೊಂದರಲ್ಲಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ದೇವನೆಂದೂ, ಬುದ್ಧನ ಮಹಾಬೋಧನೆಯನ್ನು ಹರಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬಂದನೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮಹಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಕವಿಗಳೂ ನಾಟಕಕಾರರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪರೋಪಕಾರದ ಆದರ್ಶವು ಮಹಾಯಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ **ನಾಗಾನಂದವೆಂಬ**[1] ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ನಾಟಕ

---

[1]ಅಂಕ IV 2. ಭವಭೂತಿಯ ಮಾಲತೀ ಮಾಧವವನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ X. 21.

ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಒಬ್ಬ ಸಾಧುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ : 'ಸಾಧುವಾದವನು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಖಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದೇನೊ ನಿಜವೇ—ಹುಲ್ಲುಗಾವಲೇ ಮಂಚ, ಹಾಲುಗಲ್ಲೇ ಹಾಸಿಗೆ, ಮರದ ತಂಪಾದ ನೆರಳೇ ನಿವಾಸ, ಜಲಪಾತದ ತಣ್ಣನೆ ನೀರೇ ಪಾನೀಯ, ಕಂದ ಮೂಲಗಳೇ ಆಹಾರ, ಜಿಂಕೆಗಳೇ ಒಡನಾಡಿಗಳು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಸಹಮಾನವರಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಯಾವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅಂಥ ಬದುಕಿಗೆ ಗುರಿಯೇ ಇಲ್ಲ.' ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವನೂ ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸದೆ ಸರ್ವಥಾ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ ಎಂಬ ಕರ್ಮ ನಿಯಮದ ಕಠೋರತೆಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಡಿಲವಾಗಿ, ಬೋಧಿಸತ್ವನು ತನ್ನ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ 'ಅವರಿಗಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸ ಬಹುದು' (ಪರಿವರ್ತ), ತನ್ಮೂಲಕ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಬಹುದು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಸಮಸ್ತ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಅವನು, ಸಹ-ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ವರ್ಗಾವಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ, ಈ ಹೊಸ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರು ಉದಾತ್ತಮನಸ್ಕನೂ, ದಯಾಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಬೋಧಿಸತ್ವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ (ಭಕ್ತಿ) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅದು ಉತ್ತೇಜಿಸಿತು. ಇನ್ನೂ ಇತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು ಬುದ್ಧನನ್ನು ದೇವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರು ವುದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು. ಅನಂತರ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಈ ವಿವೇಚನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈಗ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಹತ್ತು

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ದರ್ಶನಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಈಗ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.[1] ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯವಾದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುವು. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಾಶಾವಾದಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೇ ವಸ್ತುತಃ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಅಣ್ಣಂಭಟ್ಟನ **ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ,** ವಿಶ್ವನಾಥನ **ಭಾಷಾಪರಿಚ್ಛೇದ** ಅಥವಾ **ಕಾರಿಕಾವಳೀ** ಎಂಬ ಎರಡು ಜನಪ್ರಿಯ ಕೈಪಿಡಿಗಳು, ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವೆರಡೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ—ಕ್ರಿ. ಶ. 1650—ಸೇರಿದುವು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಗೌತಮನ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಈಗ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನದು.[2] ಅಲ್ಲೇ ಈ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ, ಶಿವಾದಿತ್ಯನ **'ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥೀ'** ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೆ, ಈ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಈ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಹುಶಃ ಮೂರನೆಯದೊಂದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ, ಅದರಲ್ಲೂ ವೇದಾಂತದ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅದು ಅಧೀನವಾದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿದದ್ದು ಅದು. ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. 'ವೈಶೇಷಿಕ' ಎಂಬ ಪದವು 'ವಿಶೇಷ'

---

[1] ಪು. 196 ರಲ್ಲಿರುವ 3ನೇ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

[2] ಹೋಲಿಸಿ. I.i.9.

ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದಿದೆ.[1] 'ವಿಶೇಷ' ಎಂದರೆ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ'. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣ, ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಶ್ವದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದು ವಿವಿಧತೆಯೇ ಹೊರತು ಏಕತೆಯಲ್ಲ. 'ನ್ಯಾಯ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ವಾದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. (ಅಕ್ಷರಶಃ 'ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು' ಎಂಬುದಾಗಿ.) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕವೂ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೇತುವಿದ್ಯಾ ಅಥವಾ 'ಕಾರಣಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿರುವುದೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ನೀಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಈ ಲಕ್ಷಣವೇ ಕಾರಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ 'ನ್ಯಾಯ -ವೈಶೇಷಿಕ' ಎಂಬ ಸಮಾಸನಾಮವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಮುಟ್ಟುವ ಗುರಿಯಾದ ಅನೇಕಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ (pluralistic realism) ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಅವುಗಳ ಬೋಧನೆಗಳಿರುವುದು **ಸೂತ್ರ**ಗಳಲ್ಲಿ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಗ್ಗುರುತಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಪುಲವಾಗಿದ್ದು, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಎರಡನೆಯದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಕಣಾದನ **ವೈಶೇಷಿಕ** ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಆ ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಳ್ಳ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಅದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರೆತಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ಭಾಷ್ಯ. ಅದರ ಕಾಲ ಬಹುಶಃ ಕ್ರಿ.ಶ. 5ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂತ್ರಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. 'ಅದು ಭಾಷ್ಯವಲ್ಲ, ಪುನರ್ ನಿರೂಪಣೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿಲುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದ ಇತಿ ಹಾಸದಲ್ಲೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಇಂತಹ

[1]ಪಾಣಿನಿ. V iv. 34 ನೋಡಿ : ERE. Vol xii. p. 570

ಟಿಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲಿಕರಾದ ಉದಯನ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಧರರು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖರು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದವನು ಉದಯನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 984). ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅವನ **ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ**. ಭಾರತೀಯ ಈಶ್ವರವಾದದಲ್ಲಿ ಅದು ಚಿರಂಜೀವಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಉದಯನನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹೆಸರು **ಕಿರಣಾವಳಿ**, ಶ್ರೀಧರನದ್ದು **ಕಂದಲೀ**. ಇವೆರಡೂ ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿವೆ. ಶಂಕರ ಮಿಶ್ರನ (ಕ್ರಿ.ಶ.1650) **ಉಪಸ್ಕಾರ** ಎಂಬುದು **ಸೂತ್ರ**ವನ್ನು ಕುರಿತ—ಆ ಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ—ಭಾಷ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರ ಕರ್ತೃ ಈಚಿನವನಾದುದರಿಂದ ಮೂಲವನ್ನು ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸರ್ವಥಾ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಗೌತಮನ **ನ್ಯಾಯ ಸೂತ್ರವು** ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 400) ಭಾಷ್ಯವಿದೆ. ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ನೈಯಾಯಿಕರಿದ್ದ ರೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ[1]. ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತಕ ದಿಙ್ನಾಗನು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದ್ಯೋತಕರ ('ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡುವವನು') ಎಂದು ವರ್ಣಿತನಾದ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ **ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ** ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ದಿಙ್ನಾಗನ ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಉದ್ಯೋತಕರನು ಬಹುಶಃ ಹರ್ಷವರ್ಧನನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 608–648) ಕಾಲದವನಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಆಶ್ರಿತನೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ವಾಚಸ್ಪತಿಯು (ಕ್ರಿ.ಶ. 841) ತನ್ನ **ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕೆ**ಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದ್ವೈತ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯಾದರೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಯು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಉದಯನನು ತನ್ನ **ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ ಪರಿಶುದ್ಧಿ**ಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕೃತಿಕಾರ ಜಯಂತಭಟ್ಟ. ಅವನ ಕಾಲ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಗೌತಮನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅವನ **ನ್ಯಾಯ ಮಂಜರಿ** ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಷಯ ಗಳಿಗೆ ಸಮೃದ್ಧ ಭಂಡಾರ. ನ್ಯಾಯದ ಇತಿಹಾಸದ 'ಪ್ರಾಚೀನ' ಹಂತ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿ ಯುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಬಂಗಾಳದ ಗಂಗೇಶನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1200) ಯುಗನಿರ್ಮಾಪಕ ಕೃತಿ

---

[1]ನೋಡಿ : I.i. 23.

ತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿಯಿಂದ ನ್ಯಾಯದ 'ಹೊಸ' ಅಥವಾ 'ನವ್ಯ' ಹಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಈ ಮಹಾ ಕೃತಿಯು ಎರಡು **ಸೂತ್ರ**ಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿತು. ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೂ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳು ತಮಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು. ನ್ಯಾಯದ ತರ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಂಗೇಶನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ದರ್ಶನ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆದ ನಷ್ಟ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಲಾಭವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ನವ್ಯ ನ್ಯಾಯವು ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಅದು ನೆರವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸೀಮಿತವಾಗಿ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಹೊರ ರೂಪದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿರಲಿ, ಮಾನಸಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ದಾರಿಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ನಿಸ್ಸಾರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಅವು ಗಹನವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. **ತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ, ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. 'ನಡಿಯಾ ಪಂಥ'ದವರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನಾದ ವಾಸುದೇವ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ರಘುನಾಥ ಶಿರೋಮಣಿಯು ಬಂಗಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧರ್ಮಗುರುವಾದ ಚೈತನ್ಯನ ಶಿಷ್ಯರು. ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದು ಗಂಗೇಶನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ರಘುನಾಥನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅದರ ಹೆಸರು **ದೀಧಿತಿ.** ಅದೇ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಗದಾಧರನು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ನ್ಯಾಯದ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೌಢ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪಠ್ಯಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವುದು ಗದಾಧರನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳು ಅಥವಾ **ವಾದ**ಗಳು. ಭಾರತೀಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಗದಾಧರನು ಅಗ್ರಗಣ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಾರ್ಕಿಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಲಾರ್ಡ್ ಬೇಕನ್ನನ ಸಮಕಾಲೀನನೀತ. ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರೊಬ್ಬರು

[1] ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದೇ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದೂ ಆಗಬಹುದು,

ಹೇಳುವಂತೆ "ಜೇಕನ್ನನ ವಾದಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಉಚಿತವಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಬೇಕಾದರೆ ಗದಾಧರನ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ." ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಕೈಪಿಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ—**ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ** ಮತ್ತು **ಕಾರಿಕಾವಳಿ**. ಲೇಖಕರೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ **ದೀಪಿಕಾ** ಮತ್ತು **ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಳಿ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

I

ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ, ಸ್ವಭಾವತಃ, ತನ್ನ ಆಚೆಗಿರುವ, ತಾನಲ್ಲದ, ವಸ್ತುವೊಂದರ ಕಡೆಗೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ[1]. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನೇಕತಾ ವಾಸ್ತವವಾದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ದತ್ತಾಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅನುಭವದ ಅತಿ ವಿವಿಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ದ್ರವ್ಯಗಳು ಒಂಬತ್ತು : (1) ಪೃಥ್ವೀ (2) ಅಪ್ (3) ತೇಜಸ್ (4) ವಾಯು (5) ಆಕಾಶ (6) ಕಾಲ (7) ದಿಕ್ (8) ಆತ್ಮ ಮತ್ತು (9) ಮನಸ್ಸು. ಅವೂ ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಗುಣಗಳೂ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಸೇರಿ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದುವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದುವು ಇಲ್ಲವೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಶಾಶ್ವತವಾದುವು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಎಂಬುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿ. ದ್ರವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭೌತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕವು ಚಾರ್ವಾಕದಂತೆ ಭೌತವಾದವಲ್ಲ. ಹೀಗಾದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವೂ ಕೂಡ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಇತರ ದ್ರವ್ಯಗಳಂತೆ ಒಂದು, ಮತ್ತು ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಆತ್ಮವೂ ಜ್ಞೇಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ. ಈ ಒಂಬತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾರ್ಗ.

(1) ರಿಂದ (4) **ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ವಾಯು**– ಈ ನಾಲ್ಕನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಇದರ ಬದಲು ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಅಂತಿಮ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದರಿಯಬೇಕು.

---

[1] ನ ಚಾ ವಿಷಯಾ ಕಾಚಿದುಪಲಬ್ಧಿಃ : ನ್ಯಾ. ಸೂ.ಭಾ IV i. 32.

ಭಾಗರಹಿತವೂ, ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅವು. ಮಡಕೆಯಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ಅಂತಹ ಪರಮಾಣುಗಳು ಕೂಡಿ ಆದುವು, ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ.

(5) **ಆಕಾಶ** : ಇದೂ ಮತ್ತು ಈಗ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿ ಭೂತಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಕಡೆಯ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಆನುಷಂಗಿಕ ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ, ಆಕಾಶವು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಗರಹಿತವಾದದ್ದು. ಅನಂತವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರ ಭೂತಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮಾಡುವಂತೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

(6) ಮತ್ತು (7) **ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶ** : ಇವನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶದಂತೆ ಅವು ಅನಂತವಾದುವು ಮತ್ತು ಭಾಗರಹಿತವಾದುವು. ಸೂರ್ಯನ ಗತಿಗಳಂತಹ ಭಾಗಗಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಅಳೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಧ್ರುವ ನಕ್ಷತ್ರ ಮುಂತಾದ ನಿಶ್ಚಿತ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಸೂಚಿಸದೆ ದೇಶವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕಾಲ ದೇಶಗಳು ಪರಮಾಣು ರಚನೆಯಿಂದಾಗುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ. ಬಿಂದುಗಳೂ ಕ್ಷಣಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಮಾತ್ರ. ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮಡಕೆಯಂತಹ ಎಲ್ಲ ಆನುಷಂಗಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ದೇಶವೂ ಆಕಾಶವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದು ದೇಶವನ್ನು ಯಾವುದು ತುಂಬುತ್ತದೆಯೋ ಅದು. ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವುದರ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವೆನ್ನಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ್ರವ್ಯ ಅದು[1]. ವಸ್ತುತಃ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದವು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರಬೇಕು. ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳೊಡನೆ ಆಕಾಶಕ್ಕಿರುವ ಸಂಯೋಜ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೇ ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

(8) **ಆತ್ಮ** : ಇದು ಅನೇಕ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತತ್ವಶಃ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಆತ್ಮದ ಭಾವಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು, ಇಚ್ಛೆಗಳು, ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಯಾವ

---

[1] ನ್ಯಾ. ವಾ. III. i. 72.

ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ, ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಆಗಂತುಕವಾದದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ. ಜ್ಞಾನದ ಈ ಆಗಂತುಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಜಡವಸ್ತುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವುದು ಇಷ್ಟೆ : ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಶೀಲವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ವಭಾವತಃ ಮಾನಸಿಕವಲ್ಲ. ಆತ್ಮದ ಇನ್ನೆರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅವೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ(ಸವಿಷಯಕ). ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅಂಶವಲ್ಲ ಆತ್ಮ, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಆತ್ಮದ ಅಶಾಶ್ವತವಾದ ಈ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಇತರರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಅವರ ನಡವಳಿಕೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅರಿಯಬಲ್ಲೆವು[1]. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಇತರರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಆತ್ಮರೂಪದಲ್ಲೇ ನಾವು ಅರಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲೇ—ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನನಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿದೆ' 'ಅವನಿಗೆ ಹಸಿವಾಗಿದೆ'.

(9) **ಮನಸ್ :** ಇದು ಪರಮಾಣು ಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮನಸ್ ಇದೆ. ಅದು ಅರಿವಿನ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ, ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಷ್ಟೇ ಜಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶವು ನಾವು ಈಗಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದದ್ದು. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅಥವಾ ಅಂತರಂಗಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮನಸ್‌ನ ಸಹಕಾರವು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಷರತ್ತು. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳೂ ಕಿವಿಗಳೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಧನವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈ ದರ್ಶನವು 'ಮನಸ್'

---

[1] ಸಿ.ಮು.ಪು. 209

ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು.1 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಾವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗಡಿಯಾರದ ಕಡೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಸಮಯವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ ಬೇರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲೋ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಎರಡು ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆತ್ಮವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಅದರ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹತೋಟಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನಸ್ ಮೂಲಕ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮವು ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ[2]. ಏಕೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮನಸ್‌ನಂತಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೂತನವಾಗುತ್ತವೆ.

ದ್ರವ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಅವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಈಗ ನಾವು ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ವರ್ಗ' (ಪದಾರ್ಥ) ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ, ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ ನಾವು ಸೂಚಿಸಲಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಪವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಂಪುಗಳು ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವ. ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಅವು ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನ್ಯಾಯವೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ[3]. ಮೊದಲಿಗೆ ಆರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[4] ಕೊನೆಯದು, ಎಂದರೆ ಅಭಾವ, ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಉಳಿದ ಆರರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

---

[1]ನ್ಯಾ. ಸೂ. Ii. 16

[2]ಬಂಧ-ನಿಮಿತ್ತಮ್ ಮನಃ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 499

[3]ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. I. i. : 9.

[4]ವೈ. ಸೂ. I. I. 4.

ಗುಣ : ಇವು ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷಣ ಗಳೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿನಂತೆ ಬೇರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುವುಗಳಾದರೂ ಅವನ್ನು ಅದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ[1] ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ಯತೆಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅವು ಏನಾಗಿವೆಯೋ ಹಾಗಾಗಿರುವುದು ದ್ರವ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಆದರೆ ಅವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.[2] ಆದರೂ ಸರಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವೆಂದೂ ವಿವರಿಸುವುದು ಸ್ವವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಗುಣಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೇಂದ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ—ಆತ್ಮವೆಂಬ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ—ಮಾನಸಿಕ ಗುಣಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ 24 ಎಂದು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿರುವುದನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗು ತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರುವುದು ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇಷ್ಟನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪರಿಮಾಣ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ಪೃಥ್ವಿಯ ಗುಣವಾದ ಗಂಧ, ಅಪ್‌ನ ರಸ, ತೇಜಸ್ಸಿನ ವರ್ಣ, ವಾಯುವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ, ಆಕಾಶದ ಶಬ್ದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗೌಣ[3] ಆನುಷಂಗಿಕ ಗುಣಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವು—ಎಂಬು ದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅನೇಕತಾವಾದದ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುವಂತೆ, ದ್ರವ್ಯಗಳ

---

[1] ಪ್ರತೀತಿಭೇದಾತ್ ಭೇದೋಸ್ತಿ—ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 312.

[2] ಅವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವುದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದಂತಿರುವಾಗ. ನಿತ್ಯಗತಂ ನಿತ್ಯಮ್, ಅನಿತ್ಯಗತಂ ಅನಿತ್ಯಮ್: ತ. ಸಂ. ಪು. 16.

[3] ನೋಡಿ ಸಿ. ಮು. ಶ್ಲೋ. 90_2. ಪೃಥ್ವಿಗೆ ರುಚಿ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಬಣ್ಣಗಳೂ ಉಂಟು ; ನೀರಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶ, ಬಣ್ಣಗಳೂ ಉಂಟು; ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಉಂಟು.

ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೆಯಿರುವ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭೇದವಿರುವ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ, ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ, ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಉಂಟು. ಅವನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಕರ್ಮ : ಚಲನದ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಇದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗುಣಗಳಂತೆಯೇ ಇವುಗಳೂ ದ್ರವ್ಯದೊಂದಿಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನೂ, ಗುಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಮಹತ್ವವೇನೆಂದರೆ, ಸ್ಥಿರತೆಯು ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದಂತಹ ಉಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಲನರಹಿತ ವಸ್ತುಗಳು ಇರಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅನಂತ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ಥಿರವಾದುವು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಥಳವ್ಯತ್ಯಾಸ (ಪರಿಸ್ಪಂದ)ವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ರೂಪವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನಲ್ಲ (ಪರಿಣಾಮ). ಪರಮಾಣು ರೂಪದ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಚಲಿಸುತ್ತಲಾದರೂ ಇರಬಹುದು, ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು.

ಸಾಮಾನ್ಯ : ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಿದ ಬಹುವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸು ಆ ಕ್ರಮವನ್ನೇನೂ ಅವಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಒಯ್ದು ತಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮವೊಂದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳು ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹಸುಗಳು, ಕೆಂಪು, ಅಥವಾ ಹಾರುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಉಪವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಕೂಡ ವಿಭಜನೀಯವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬುದು 'ಜಾತಿ' ಎಂಬುದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಗುಣವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಜಾತಿ'ಯಂತೆ ಅಂಥದೊಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಇಡೀ ಗುಂಪಿಗೇ ಅದು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯ ಎಂಬ ವರ್ಗವು ಮಡಕೆಗಳು, ಬಟ್ಟೆಗಳು ಮುಂತಾದುವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯವು 'ಮಡಕೆ-ತನ' (ಘಟತ್ವ) 'ಬಟ್ಟೆ-ತನ' (ಪಟತ್ವ) ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸರ್ವಾನ್ವಯಿಕ' (Universal) ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ಲೇಟೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಭಾವನೆ'ಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣ

ವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ ಎಂದು ಈ ಅನುವಾದ ಸೂಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ[1]. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹಸು-ತನ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಮತ್ತು ಅದು ವಿಶ್ಲೇಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು, ಆದರೂ ಹಸು ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಹಸು-ತನವನ್ನಾಗಿಯೇ ಅರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸು ಮತ್ತು ಹಸು-ತನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವು ಎರಡು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾ ಅಥವಾ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದೇ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಲಕ್ಷಣ ಅದು. ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಪೃಥ್ವೀತ್ವ, ಘಟತ್ವ ಗುಣತ್ವ, ಶುಕ್ಲತ್ವ ಮುಂತಾದ ಉಳಿದವು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅವರೋಹಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದೂ ಕಡಮೆ ಕಡಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಮೊರೆಯುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಜೈನರಂತಹ ಕೆಲವರು, ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧಾರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯದಂಥ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಸು-ತನ ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಯಾವುದೋ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪುದ್ಗಲದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಹಸುವಿನೊಂದಿಗೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.[3] ಬೌದ್ಧರಾದರೋ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಿವರಣೆ (ಪು. ೨೧೯). ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಪೃಥ್ವೀ' ಎಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನೂ ಸಾಸಿವೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಏನು ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿದಂತೆ ಎಂದೂ ಅವರು ತೋರಿಸಿ

---

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳು ಸಮಷ್ಟಿಗಳ ಪ್ರತಿಕೃತಿಗಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ.

[2] ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯದ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಉಪಾಧಿಯೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ಮಾನ್ಯಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ನೀಲಿ-ಮಡಕೆತನ' (ನೀಲ ಘಟತ್ವ) ಅಥವಾ 'ಟೋಪಿ ಧರಿಸಿಕೆ'. ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

[3] ಪರೀಕ್ಷಾ-ಮುಖ-ಸೂತ್ರ, iv 4.

ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಕ ವಾಗಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಕಷ್ಟ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯು ವಂಥದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ (ಸರ್ವ-ಸರ್ವ-ಗತ) ಅಥವಾ ಆಯಾಯಾ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆಯೋ (ವ್ಯಕ್ತಿ–ಸರ್ವ–ಗತ) ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿದ್ದರೆ ಶುದ್ಧ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದೇ ಗತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಸು ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷಣವು ಹಸು-ತನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕುದುರೆ-ತನವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಹಿಂದೆ ಕಾಣದಿದ್ದ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಏಕಾಏಕಿ ಒಂದು ಹೊಸ ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಚಲಿಸಿರಲಾರದು. ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಭಾವನೆ ಮಧ್ಯೆ ತಲೆಹಾಕುವುದು. ವಸ್ತುತಃ ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನವಾದುವೆಂದಷ್ಟೇ ಅದರ ಅರ್ಥ, ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನದು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ವಸ್ತುಗಳನ್ನರಿಯಲು ವೈದೃಶ್ಯವೇ ಸಾಕು. ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಹಸು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದಾಗ ಹಸುತನ ಎಂಬುದು ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುದುರೆತನವಾಗಲಿ ಮತ್ತು ತತ್ಸದೃಶ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ[1]. ಇಂತಹ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವೇನೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿವೆ ಎಂಬ 'ದೇಶ' ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಷ್ಟಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯದ ಅ ನೆಲೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಸಾಧನ (ವ್ಯಂಜಕ) ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳು ಇರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು[2].

ವಿಶೇಷ (ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ). ಇದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿರುವ ಮೂಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅವಚ್ಛೇದಕ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ ಇದು. ಹೀಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಥವಾ ಎರಡು ಆತ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಯಂರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅವು

---

[1] ಸ. ದ. ಸಂ. 13–14.

[2] ನ್ಯಾ. ಮಂ. 312–13.

ಎರಡಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅದರ ವಿಶೇಷ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗದಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಈಗಷ್ಟೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಮೂಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು. ಬಣ್ಣ ಆಕಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಡಕೆಗಳು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಪೃಥ್ವೀಪರಮಾಣು, ಜಲಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದ ಮೂಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ವಿಶೇಷಗಳ ಸಹಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಖಂಡಿತ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೋ ಅಂಥ ಮೂಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುವುವಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ (ಸ್ವತೋ-ವ್ಯಾವರ್ತಕ) ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಈ ವರ್ಗವನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟರು[1].

ಸಮವಾಯ (ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧ). ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ವರ್ಗದ ಪದವಿಗೆ ಏರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಮವಾಯ. ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಕೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಒಂದಾದರೂ ನಾಶ ಹೊಂದುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯುತ-ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಇರು

---

[1]See Prof. Keith: *Indian Logic and Atomism*, p. 196 n.
ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂತ್ರವು ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿದೆ.

[2]ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಪರತ್ವ. ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಒಂದೇ ಸಂಬಂಧ, ಸಂಯೋಗ. ಅದು ಸಮವಾಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದದ್ದು. ಸಂಬಂಧಿಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಇವೆರಡೇ.

ವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಅಯುತ-ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳು ಐದು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ. (1) ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಣ, (2) ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ, (3) ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ, (4) ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು (5) ಅಂಶೀ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳು ಅಥವಾ, ಅದನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನ. ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ದ್ರವ್ಯಗಳು. ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೂ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವರ್ಗದ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾಯಿತು. 'ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಬಹುದಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದದ್ದು' ಎಂದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯವು ಅದರ ಗುಣಗಳಿಂದ, ವ್ಯಷ್ಟಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ, ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಲೇಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಸಂಬಂಧವೇ ಅಸದೃಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೋಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಒಂದಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದು. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಗುಣದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವ ಸಂಯೋಗ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಸಂಯೋಗವು ಆಗಂತುಕ, ಅಂದರೆ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧ. ಸಂಯೋಗವು ದ್ರವ್ಯ-ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಸಮವಾಯವಾದರೋ ಹೀಗೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೀಗಿಲ್ಲದಿರಲೂ ಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎಂದೂ ಕಾಣದಂಥ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮವಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಯೋಗವಾದರೋ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ, (ಯುತ-ಸಿದ್ಧ) ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತವಾಗಲೂಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆ ಎರಡೂ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಅದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದ, ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಬಾಹ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಸಮವಾಯವನ್ನು ಕೂಡ ಬಾಹ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂದೇ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆಂತರಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು

ವಾಡಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟು ಪೃಥಕ್ಕಾದವೋ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಪೃಥಕ್ಕಾದುವು. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದ ರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯ, ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಬಲ್ಲುದು, ಎರಡನೆಯದು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಿರ ಲಾರದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದು ಯಾವ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೆಂಪು ತನವೆಂಬುದು ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆಮೇಲೆ ಗುಲಾಬಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದರ ಹುಟ್ಟೂ ಅದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲ ದಲ್ಲಾಗುವಂಥವು.[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗಂತುಕವೋ ಆಕಸ್ಮಿಕವೋ ಆದ ಸಂಯೋಗದಂತಲ್ಲದೆ ಸಮವಾಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದದ್ದೇನೋ ಹೌದು. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ ಗುಲಾಬಿಯೊಡನೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದು ನಿಜವಾಗಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಗುಲಾಬಿಯು ಈ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರಬಲ್ಲದು ; ಇದು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಬಹುದು.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮವಾಯವು ಬಾಹ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂದು ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿ ದಾಗ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅದರ ಉಭಯ ಪದಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು.[3]

ಅಭಾವ (ನಕಾರ; ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು) : ಇದು ಅನಂತರ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು. ಹೀಗಾದದ್ದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾಸ್ತವಿಕತಾವಾದೀ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ಹೊರಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದರೆ, ನಾಸ್ತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ

---

[1] ಜಾತಃ ಸಂಬದ್ಧಶ್ಚ ಇತ್ಯೇಕಃ ಕಾಲಃ : ನ್ಯಾ.ವಾ. II. i. 33.

[2] ತ. ಸಂ. ದೀ. ಪು. 4 ಮತ್ತು 7. ಉತ್ಪನ್ನಂ ದ್ರವ್ಯಂ ಕ್ಷಣಂ ಅಗುಣಂ ಅಕ್ರಿಯಾಕಂ ಚ ತಿಷ್ಠತಿ.

[3] ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : Procedings of the Indian Philosophical Congress, Vol. iii, pp. 159–66.

ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೂ ಅದರ ಅಭಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಶೂನ್ಯ ಎಂದಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವು ಅಚಿಂತ್ಯವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಭಾವನೆ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಘಟ ಅಥವಾ ಪಟ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಅನಸ್ತಿತ್ವ (ಶೂನ್ಯ) ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವರ್ಗವು ಇತರ ವರ್ಗಗಳಂತಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಾಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬುದಕ್ಕಿದು ಅನುರೂಪವಾದದ್ದು—'ತಾವರೆಯು ನೀಲಿ ಆಗಿಲ್ಲ'—ತಾವತ್ಪರ್ಯಂತ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿನಾಯಿತಿಯಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಡಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ವಾಭಾವ' (ಪ್ರಾಗಭಾವ) ಎಂಬುದುಂಟು. ಇದು ವಸ್ತುವು ತಯಾರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಆಗ ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಇದೆ, ಅಥವಾ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅದರ ಎರಡು ಅರ್ಧ (ಕಪಾಲ)ಗಳುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಾವವು ಆದಿರಹಿತ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಸ್ತುವು ತಯಾರಾದಾಗ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಮಡಕೆ ನಾಶವಾಗಿ ಚೂರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಾಗ 'ಉತ್ತರಾಭಾವ' ಅಥವಾ ಅನಂತರದ ಅಭಾವ (ಧ್ವಂಸಾಭಾವ) ಉಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯುಂಟು, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಮಡಕೆಯು ಮತ್ತೆ ಎಂದೆಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಅಭಾವಗಳೂ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮಡಕೆಯ ಚೂರುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಮೂರನೆಯದು ಕೇವಲ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣ ಅಭಾವ (ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ). ಬರಿಯ ನೆಲವಿದೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಮಡಕೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಅಭಾವವು ಅಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದಾದರೂ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : 'ಸಾಕ್ರೆಟೀಸನು ಬದುಕಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಾಸ್ತವಾಂಶವೊಂದು ಆಧಾರವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವಾಂಶ. ಸತ್ಯದ ಸಂವಾದಿತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಊರ್ಜಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ 'ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವಾಂಶ'ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ—ಬರ್ಟ್ರಾಂಡ್ ರಸೆಲ್.

ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ. ಇದು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಪದ ಅಷ್ಟೆ. ಘಟವು ಪಟವಲ್ಲ, ಎ ಎಂಬುದು ಬಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನನ್ಯತೆಯ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು.

ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ—ಪರಮಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು, ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಪರಮಾಣುವಾದದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತಲ್ಲದೆ (ಪು ೧೬೨), ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭೌತದ್ರವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಯುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭೂತದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಆ ಭೂತದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬಲ್ಲುವು. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭೂತಗಳು ಸೇರಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾನವ ದೇಹವು, ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ಪದದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವೀ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದೇ ಹೊರತು ನೀರು ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅದರಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ. ಸಮವಾಯ ಭಾವನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದು. ಹೊಸ ಉತ್ಪನ್ನವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂತೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗವೂ ಇದೆ, ಸಮವಾಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ, ಅಂಥದೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಸಮುದಾಯವಿರುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಸಂಯೋಗ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯವಾಗಿರಬಹುದು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಹೊಸದು ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ತಾರತಮ್ಯ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಜೋಡಣೆ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ವಿಕಸನಗಳ ತಾರತಮ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು, ಇದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಯೂ ಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮರದಂತೆಯೇ ಸಮವಾಯದ ಕೈವಾಡದಿಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೆಯ್ದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನೂಲಿನ ಎಳೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾದ ನೂಲಿನ ಎಳೆಗಳಲ್ಲದೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಬಟ್ಟೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಹೊಸ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ನೂಲಿನೆಳೆಗಳೊಡನೆ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ವಸ್ತು.

ಆದರೆ, ನೂಲಿನ ಉಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಂಯೋಗ ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಹೊಸ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೋ ಅಂಥ ಹೊಸ ವಸ್ತು ಯಾವುದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳೂ ಈ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಂದೂ ಅವನ್ನು ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು 'ಆರಂಭವಾದ' (ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ' (ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಮ್ಮೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಪರಿಣಾಮವು ಅನಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದು ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣವು ಅಡಗಿರುವಂತೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಲ್ಲೇ ಪರಿಣಾಮವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೂ ಅಶಾಶ್ವತ ಎಂಬುದು[1]. ಎಂದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಸತ್–ಕಾರ್ಯ–ವಾದ ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪನ್ನವು ಕ್ಷಿಪ್ರವಾಗಿಯೋ ವಿಳಂಬವಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೂ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಿಗಿಂತ—ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಇರವು—ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಇರಲಾರದು[2] ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವು ಇಲ್ಲದಾಗುವುದು ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ಎಂದರೂ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮೂರನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೂ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಉತ್ಪನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಗುಣಗಳೂ ಕರ್ಮಗಳೂ—ಉತ್ಪನ್ನವೇ ಆಗಿರಲಿ ಆಗಿಲ್ಲದಿರಲಿ—ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಜಗತ್ತಿನ 'ಘಟನಾವಳಿ' (Phenomena) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ

---

[1] ಉತ್ಪನ್ನಂ ನಿರುಧ್ಯತೇ. ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. i. 29.

[2] ಇತರ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೂ ಈ ಬಾಧೆಯು (ಪರಿಮಿತಿಯು) ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ (ಸಿ. ಮು. ಪು. 425).

ಅನ್ವಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಶಾಶ್ವತ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ನೆಲೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಜಗತ್ತು ಆಗಿರುವುದು ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ : (1) ಸ್ವಯಂ ಯಾವುದ ರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗಿರದ ಮತ್ತು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗದ ಒಂದು ಮೂಲ ವಸ್ತು,—ಅಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಳು ಮುಂತಾದ ಇತರ ವಿವಿಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು. (2) ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನ ವಸ್ತು; ಇದೇ ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುದು. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವುಂಟು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರೂಪಾಂತರ ಎಂಬುದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಹಾರ ಇದು : ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದು ವಸ್ತುತಃ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಬದಲಾವಣೆ ಯನ್ನು ಎಂದೂ ಹೊಂದದಿರುವ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳುಂಟು. ಅವುಗಳು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ಅಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳೇ ಬದಲಾವಣೆಯ ಭಾವನೆ ನಮಗುಂಟಾಗುವುದರ ವಿವರಣೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಹಾರವು ಇದುವರೆಗೂ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪರಿಹಾರ ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ—ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು ಮತ್ತು ನಿರಂತರವೂ ಆದುದು ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿ (ಪು. ೨೨೭) ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯು ಶಾಶ್ವತ ವಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಜೈನ ದೃಷ್ಟಿ[1] (ಪು. ೧೭೧).

ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗಬಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವೇದ್ಯವಾದ ವಿಭಜನೀ ಯತೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಭಜನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳ ಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಭಜ ನೀಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವು ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇವೇ ಈ ಭೌತಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದೆಲ್ಲದರ ಸ್ವಯಂ ಹುಟ್ಟಿ ಲ್ಲದ ಕಾರಣ. ಅವು ಸರಳವಾದುವು, ಭಾಗವಿಲ್ಲದುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಗಾತ್ರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾ- ತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊರಗು ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಒಳಗು ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅನಂತ. ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗೆ : ಪೃಥ್ವಿಯ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ

---

[1] ಕ್ಷಣ-ಭಂಗ-ಪರಿಣಾಮಯೋಃ ನಿರಾಸಾತ್. ಉಪಸ್ಕಾರ, VII. ii 9.

ಎನ್ನೋಣ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವ ಅಣುದ್ವಯ ಸಂಯುಕ್ತವು (ದ್ವ್ಯಣುಕ) ಅದರ ಘಟಕಗಳಾದ ಮೂಲ ಪರಮಾಣುಗಳಂತೆಯೇ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು (ಅಣು). ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದುದು. ಅಂತಹ ಮೂರು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು[1] ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಣೆಗೊಂಡಾಗ ಒಂದು ತ್ರ್ಯಣುಕವನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸೂರ್ಯರಶ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಾವು ಕಾಣುವ ಧೂಳಿನ ಕಣದಷ್ಟೇ ಇರುವಂಥದು ಅದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಕನಿಷ್ಠ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೇಯೆ. ಅದರ ಗಾತ್ರ ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದು, ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪರಿಮಿತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇಂಥ ತ್ರ್ಯಣುಕಗಳಿಂದಲೇ ಆದುವು. ಪರಮಾಣುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗಾತ್ರದಿಂದ ತ್ರ್ಯಣುಕಗಳ ಪರಿಮಿತ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೀಡಿರುವ ಉತ್ತರ ಇದು : ಅದರ ಘಟಕಗಳಾದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಆ ಪರಿಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಸಾಧಾರಣ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅವುಗಳ ಗಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ[2]. ದ್ವ್ಯಣುಕ ಸಂಯುಕ್ತಗಳಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದಾಗ ಅವುಗಳ ಗುಣಗಳೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಬಿಳುಪು, ಆ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನೆಯ್ದಿರುವ ನೂಲಿನ ಎಳೆಗಳ ಬಿಳುಪಿನ ಪರಿಣಾಮ. ಬಟ್ಟೆಯ ಬಿಳುಪೇ ಬೇರೆ ಬಟ್ಟೆಯೇ ಬೇರೆ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನೂಲಿನ ಎಳೆಗಳ ಬಿಳುಪಿಗಿಂತಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬಿಳುಪುಗಳೂ ಹಲವು ಬಗೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಬಿಳಿತನ'ವನ್ನು(ಶುಕ್ಲತ್ವ)ಸೂಚಿಸುವ ಬಿಳಿಯ ಬಣ್ಣದ ವಿಶೇಷಗಳ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ವಸ್ತುಗಳ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಲ್ಲ ಬೇರೆ ಒಂದು ಅಂಶ (aspect) ಎಂದರೆ ಕರ್ಮ. ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಹ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಒಂದರ ಹಾರಾಟವೂ, ಇನ್ನೊಂದರ ಹಾರಾಟವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಲೋಮಕ್ರಿಯೆಯಾದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ನವೀನ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ[3]. ಪ್ರಾಚೀನರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಮಡಕೆಯು ಯಾವ ಎರಡು ಅರ್ಧ (ಕಪಾಲ)ಗಳಿಂದ ಆಗಿದೆಯೋ ಅವು ನಾಶ

---

[1] ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಉಂಟು.

[2] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : ವೇ. ಸೂ. II. ii. 11ಕ್ಕೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ.

[3] ತ.ಸಂ.ದೀ.ಪು. 10.

ವಾದ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಬಳಿಕ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಪವಾದ ವೆಂದರೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಉತ್ಪನ್ನ, ಎಂದರೆ ದ್ವ್ಯಣುಕ ಸಂಯುಕ್ತ. ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಅವಿನಾಶಿಯಾದುದರಿಂದ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮದ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದರ ಘಟಕ ಪರಮಾಣುಗಳ ಬೇರ್ಪಡಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವ್ಯಾಹತತತ್ವವನ್ನು ಸಮ ರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಉತ್ಪನ್ನವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು, ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪಕಾಲವಾಗಿರಲಿ, ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಿ ಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳ ಬೇರ್ಪಡಿ ಕೆಯೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಉಪಾ ದಾನ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವುದಾದರೆ, ಅದು ಪರಿಣಾಮವು ವಿನಾಶವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ, ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವನೆ ಏನು ಎಂಬುದರತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೇನೋ ಕಣಾದನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಯಾವ ಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಗೌತಮನು ಎಲ್ಲೋ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಎತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದಿಯಾಗಿತ್ತೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಮತ್ತು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನರಿಬ್ಬರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ[1]. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಮುಂದೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಸುಸ್ಥಿರಗೊಂಡ ಅಂಶವಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀಧರನು ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆರ್ಷೇಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಉದಯನನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿಲುವು. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಹ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯ[2] ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಅಗತ್ಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಉಂಟು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರಲ್ಲಡಗಿದ್ದ ಈ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನೂ ಇತರರೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ದೇವರನ್ನು ಆತ್ಮದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನಿಂದ ತಾರತಮ್ಯಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ

---

[1]ನ್ಯಾ.ಸೂ ಭಾ. IV. i. 21 ; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯ. 48–9.

[2]ನೋಡಿ ; ಶಂಕರ ; ವೇ.ಸೂ. II. ii. .12.

ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಆತ್ಮರಂತೆ ಅವನೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ಇತರ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲದಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ಭಗವಂತನ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆದುದು. ಅವನಿಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಜೀವರಂತಲ್ಲದೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗಲಿ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ.[1] ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆತನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮುಂತಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳ ಅನುಕೂಲಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವವನು ಅವನು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದರೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೇ ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ರಕ್ಷಿಸಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆಂದೇ. ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರೇರಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಯಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಜೀವಿಗಳ ಪೂರ್ವಕರ್ಮ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನವನ ರೂಪದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೂ ಅವನನ್ನು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಮಾನವನೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೋ ರೀತಿಯ ಬಾಂಧವ್ಯ ಅವನಿಗುಂಟು ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಇರುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷಾಂಶವೆಂದರೆ, ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವುದು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರತು, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿನಂತೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದರ ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು

---

[1]ನ್ಯಾ.ಸೂ.ಭಾ.ಪು. 200–1. ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಆನಂದವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ದಿನಕರೀಯ, ಪು. 467.

ಆಧರಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ[1] ಈ ವಾದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಯನನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸೋಣ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ: ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪರಿಣಾಮಗಳಂತೆ, ಉಳಿದ ಕಾರಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ[1] ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಇದೆ, ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥ. (2) ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೌತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಯಂತೃ ಅಥವಾ ನಿಯಮಗಳ ಕರ್ತೃವೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (3) ಈ ಜಗತ್ತಿನ-ಲ್ಲಿರುವ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅರ್ಹತೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಪ್ರಭು ಒಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (3) ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರವಾದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಉದಯನನು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನ ಪರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. **ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ**ಯ ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಡೀ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಈ ವಿಷಯದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅವನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವಂತನಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಂಶದ ಮೌಲ್ಯ ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅತಿವಾದ ಮಾಡುವವರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎತ್ತಿರುವ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹುರುಳುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಕಾರ್ಯದ ಸದ್ಯಃ ಪೂರ್ವವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ತಪ್ಪದೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದಂಥದೇ ಆಗಬೇಕು (ನಿಯತ-ಪೂರ್ವ-ವೃತ್ತಿ). ಆದರೆ, ಈ ವಿವರಣೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಡಕೆಯು ನಿರ್ಮಿತವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ದೊಣ್ಣೆಯಿಂದಾಗುವ ಶಬ್ದವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಿಯತವಾದ

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : prof. Keith : op. cit., p. 268.

ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯೇ ಹೌದು. ಆದರೂ ಮಡಕೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣ ಎಂದು, ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ದೂರ ಚಾಚಿದರೂ, ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂದರೆ, ಇಂತಹ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಗಳಲ್ಲದೆ ಯಾವುದು ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು. ಅನ್ಯಥಾ ಸಿದ್ಧಗಳು ಐದು ಬಗೆಯವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಜೆ.ಎಸ್.ಮಿಲ್ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ತಂದು ಸೋಪಾಧಿಕ ಅಂಶಗಳು (Conditional factors) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಗಳ ಪಂಚವಿಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಒಂದೆರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕು. (1) ಒಂದು ಕಾರಣದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಡಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ದೊಣ್ಣೆಯ ಬಣ್ಣವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. (2) ಒಂದು ಕಾರಣದ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಸಹ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬಂದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಕುಂಬಾರನು ಕಾರಣವಾದರೂ, ಕುಂಬಾರನ ತಂದೆಯು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇವು 'ಸೋಪಾಧಿಕ' ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ನಿಯತ–ಪೂರ್ವ–ವೃತ್ತಿಯು ಉಳಿದುವುಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ, ದೊಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ಕುಂಬಾರನನ್ನು, ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳುಂಟು —ಒಂದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಮತ್ತೊಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ-ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವನ್ನು ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿವೆ. ಅವು ಸಮವಾಯಿ ಮತ್ತು ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಗಳು. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಅದರ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ. ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವು ಒಂದು ಗುಣ ಅಥವಾ ಕರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡಲ್ಲ, ಮೂರು ಎನ್ನುತ್ತದೆ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಬಟ್ಟೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೂಲುಗಳು—ಇದೊಂದು ದ್ರವ್ಯ—ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗ —ಇದೊಂದು ಗುಣ—ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ. ಬಟ್ಟೆಯ ಬಿಳುಪಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೋ ಎಂದರೆ ಬಟ್ಟೆಯೇ ಮೊದಲ ರೀತಿಯ ಕಾರಣ, ನೂಲುಗಳ ಬಿಳುಪು ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ನಂತರ ಬಿಳಿಯ ಬಣ್ಣವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಇವೆರಡರ

ಲ್ಲೊಂದೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೊಂದೇ ಸಾಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆಯೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುವಂತೆ.

ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳ ಸಾಧಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಗಮನವನ್ನು ಈಗ ಸೆಳೆಯಬಹುದು. ವೈಶೇಷಿಕವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೂಲತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ (Ontological) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ–ದರ್ಶನವಾದರೋ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೇಳುವ ಸಪ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನ್ಯಾಯವು ಹದಿನಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಹದಿನಾರರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವೊಂದರಲ್ಲೇ ವೈಶೇಷಿಕರ ಏಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ನ್ಯಾಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಸಾಕು. ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತು ಅದು ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹವಿತ್ತು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಸೋದರ ಪಂಥವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಷ್ಟೇ ಸರಾಗವಾಗಿ ಈ ಪಂಥವೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆಳೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ತೋರಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ತರ್ಕಸಮ್ಮತವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಹೊರಟಿತು. ಉಳಿದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳ[1] ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದರಲ್ಲಾಗಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗುರಿಯು ಮೊದಲು ಸತ್ಯದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ದೋಷ ಮತ್ತು ಕುತರ್ಕಗಳ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಲು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಬೇಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು[2]. ಹೀಗಾಗಿ ನ್ಯಾಯವು ಕೇವಲ ತರ್ಕಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ವಾದ–ವಿವಾದದ ಕಲೆಯ (ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಕಲೆಯ) ಮೂಲಭೂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಕೂಡ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದರ ತರ್ಕ

---

[1]ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವು : ಸಂಶಯ, ಪ್ರಯೋಜನ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅವಯವ, ತರ್ಕ, ನಿರ್ಣಯ, ವಾದ, ಜಲ್ಪ, ವಿತಂಡ, ಹೇತ್ವಾಭಾಸ, ಛಲ, ಜಾತಿ, ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ.

[2]ನ್ಯಾ.ಸೂ. IV. ii.50 ಗ್ರೀಸಿನ ಸ್ಟೋಯಿಕ್ ಪಂಥದವರೂ ಕೂಡ (the Stoics) ಇದೇ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಭಾಗವು ತಾರ್ಕಿಕ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಅತಿ ಭಾರವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾರದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಭಾಸರ್ವಜ್ಞನ **ನ್ಯಾಯಸಾರ**ದಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಸ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಉಪಮಾನ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿವೆ. ಗೌತಮನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಗಂಗೇಶನ **ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ**ಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ತನ್ನ ವಾದ-ವಿದ್ಯಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಡವಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗೌತಮನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು, ಅದು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಮೊದಲನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವುಂಟು. ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದರ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ನಂಬುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ಅದರ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದೂ ಅದು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವೆಂದೂ[1] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆತ್ಮಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ಇತರ ಐದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಯತ್ನ, ಇವು ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯತ್ನಗಳು ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುವು. ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಈಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾಗವೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕರೆಯಬಹುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿವೆ. ರಾಗ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳ ಫಲಗಳು. ನಮಗೆ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ದುಃಖಸಂಬಂಧಿಯಾದುವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿನ ಈ ಮೂರು ಮುಖಗಳನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಇಡೀ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವಾದರೋ

[1] ತ. ಸಂ. ಪು. 21

ಅವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿವು, ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಾದರೂ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತರ ಇಚ್ಛೆ, ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪ.[1] ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಅದೇನೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ನಡುವೆ ಇಚ್ಛೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪ ಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇನನ್ನೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅದು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ತೃಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೋ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮುನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮೊದಲನೆ ಯದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಭಾವನಾ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತವಾದಾಗ ಮೊದಲು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದರ ನೆನಪಿಗೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸ್ಮೃತಿ. ಇಂಥ ಭಾವನೆಯೇ ಆತ್ಮದ ಏಳನೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣ.

ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು, ಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು. ಮನಸ್ಸು ಎರಡಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಹಾಯ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಅನುಮಾನ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಪರೋಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅದರ ಮೂಲಸ್ವಭಾವವೇ ಆಧಾರ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸುವಾಗ, ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅನುಗಮನ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿಚಯದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವುದಿರಲಿ, ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನೀಲಿತನ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಂಥ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು

[1]ಜಾನಾತಿ ಇಚ್ಛತಿ ಯತತೇ

ತಿಳಿಯಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯುಂಟು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಅರಿವೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸಂಪರ್ಕವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಏಕೈಕ ಅಗತ್ಯ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾರ್ಯತಃ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ : ಆತ್ಮವು ಮನಸ್ಸಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ; ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಂದಿಗೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ[1]. ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕ ನಾವು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತ ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎದ್ದು ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲಿ ತಿರುಗುಮುರುಗಾಗುತ್ತದೆ.[2] ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂಬ ಪದವು ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಸುಖದುಃಖ, ಹಸಿವು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು ಕೆಲವು ಒಳಗಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಲೂ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಸರಳವಾದುದೂ ಕಡೆಯದೂ ಆದ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಂದೊಂದು ಭೂತದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುವೆಂದು (ಭೌತಿಕ) ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ವೀಕ್ಷ ಣೇಂದ್ರಿಯವು ನೋಡುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು, ಅಪ್‌ನ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ, ವಾಸನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯವು ಪೃಥ್ವೀ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ, ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯವಾದರೋ ಆಕಾಶವೇ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭೌತಿಕ ಅಂಗವಾದ ಕಿವಿಯಿಂದ (ಕರ್ಣಶಷ್ಕುಲಿ) ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದುಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವವೇನೆಂದರೆ, ಸದೃಶವಾದುದು ಮಾತ್ರ ಸದೃಶದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಂಟಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಕಾರಣ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ತೇಜೋಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಆಗಿರುವುದು ಅದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆ

---

[1] ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. I. 1.4

[2] ನ್ಯಾ. ಸೂ. II. 1.26

ಪರಮಾಣುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ ಬಣ್ಣ. ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಗೌಣ ಗುಣಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಈ ರೀತಿಯೇ ಎಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಬಗೆಯವು? ಸಪ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸ ಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವನ್ನೇ ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು: (1) ದ್ರವ್ಯಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ –ವೈಶೇಷಿಕರಾದರೋ, ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನೋಟದ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬಲ್ಲವು. ಒಳಗಿನದನ್ನು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಶಕ್ತಿಯುಂಟು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲವಾದರೂ ಕೆಲವು ಅರಿಯಲೂ ಬಲ್ಲವು. ಕೇವಲ ಊಹಿತ ವಲ್ಲ ಈ ನಿಲುವು. ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂಥ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ: 'ನಾನು ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ಈಗ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.' ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿವೆಯೋ ಅವೆರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ. ಆದರೂ ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ[1].

(2) ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಎಂದು ನ್ಯಾಯ– ವೈಶೇಷಿಕವು ಭಾವಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಧನಗಳೂ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಒಂದೇ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೂ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುತ್ತವೆ. ಗುಲಾಬಿಯು ಕೆಂಪಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು

---

[1]ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. I. i. 30

ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಕೆಂಪುತನವೆಂಬ (ರಕ್ತತ್ವ) ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅದೇ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕುಂಟು. ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ಹಸು ಎಂಬುವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶದ ಮೂಲಕ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸೋಣ. ಅದೇ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯವೇ ಗೋ-ತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. (3) ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳೊಡನೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭಾವವು ಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದಾದರೆ, ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಅಭಾವವನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಡಕೆಯು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರ. ಅದರ ಅಭಾವವೂ ಅದೇ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರ[1]. ಆದರೆ, ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ವಸ್ತುಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೋ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿಯೋ ಅರಿಯಬೇಕು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ನೀಡುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಾವವು ಅರಿವಾಗುವ ಮೊದಲು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆದೇ ತೀರಬೇಕು ಎಂದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಣ್ಣನ್ನೋ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ತಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನೋ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ಚಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾವನೂ ಹೇಳಲಾರ. ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸೋಣ ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಈ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಗಳನ್ನೂ ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಧಾರಣ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯನ್ನೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳುಂಟು (1) ಒಂದು ಹಸುವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಹಸುತನವೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೋ-ತ್ವದ ಅರಿವಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ಈಗಿರುವ, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ, ಮುಂದೆ ಇರಬಹುದಾದ ಆ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಹಸುಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಅರಿಯು

---

[1] ಯೇನೇಂದ್ರಿಯೇಣ ಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಃ ಗೃಹ್ಯತೇ ತೇನೈವೇಂದ್ರಿಯೇಣ ತಜ್ಜಾತಿಃ ತದಭಾವೋಪಿ ಗೃಹ್ಯತೇ.

ವುದು ಅಲೌಕಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ, ಆ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯವಾದಾಗ, ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. (2) ಮತ್ತೆ, ದೂರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಲಾಬಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಕೆಂಪುತನ, ಆಕಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸುಗಂಧವೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಲಾಬಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ಗುಣ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಹೂವು ನಮ್ಮಿಂದ ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಗಂಧದ ಗ್ರಹಣವು ಸಾಧಾರಣ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸತ್ಯ ವೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಭಾಗಶಃ ಅನುಭವ, ಭಾಗಶಃ ಸ್ಮೃತಿ, ಎಂಬ ಪರಿಚಿತ ಕಲ್ಪನೆ. (3) ಕೊನೆಯ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಯೌಗಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾಣುಗಳು, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನವ ನಿಗೆ ಎದುರೆದುರಾಗಿ ತರುತ್ತದೆ. ಯೌಗಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೈತಿಕವೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾನಸಿಕವೂ ಆದ ದೀರ್ಘ ಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಇಂತಹ ಅರಿವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಫುಟವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಾವು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಉಂಟಾ ಗುವ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಕೇವಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತೋರುವಂಥದು ಕೂಡ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ–ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ಯಾವುದೋ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಒಂದು ಕುದುರೆ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಕುದುರೆತನದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಮಗೆ ಸುಪರಿಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಜಟಿಲವಾದದ್ದು. ಆದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಮಾಣು ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ, ಎಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸರಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದುದರಿಂದ ಆದುವು. ಸವಿಕಲ್ಪಕವೆಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವನ್ನೂ ಈ ನಿಯಮ ದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣರಹಿತವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನು

ಗೋಚರಗೊಳಿಸುವ ಸರಳ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬುದು ಅದರ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಒಂದು ಹಸುವು ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರಿತರೆ ಹಸವನ್ನೂ, ಬಿಳುಪನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಾವು ಮೊದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿರಬೇಕು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ.[2] ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಕವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುವ ಬಿಡಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಹೊರತು 'ಒಂದು ರಾಶಿಯೊಳಗೆ ನಡೆಸುವ ಪೃಥಕ್ಕರಣವಲ್ಲ[3]. ಆದರೆ ಮೊದಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಈಗ ನೇರವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅನುಮಿತವಾದದ್ದು. ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದರೋ ವೀಕ್ಷಣದ ವಿಷಯ, ಅಂತರಂಗ ವೀಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದು ಉದಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುವ್ಯವಸಾಯ (ಅನಂತರದ ಜ್ಞಾನ) ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಮೊದಲು ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತರ, ನಮಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು, ಎಂದರೆ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಆತ್ಮವನ್ನು, ಅರಿಯಬಹುದು. ಇದೇ ಅಂತರಂಗ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ-ಜ್ಞಾನ.

III

ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಹೊರಗಣ ಸತ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಜ್ಞೇಯವೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತನ್ನನ್ನೇ

---

[1]ಸಿ.ಮು. ಪು. 255.

[2]ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ಸ್ವಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಪು. (219) ನೋಡಿ.

[3]ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ : ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಂ ವಿಶೇಷಣಜ್ಞಾನಜನ್ಯಂ(ತ.ಸಂ.ದೀ. ಪು.30. ಹೋಲಿಸಿ ಸಿ.ಮು. ಪು. 253). ಆದರೆ ಇತರ ಅಂಶಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಭಾವಿಸಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ನ್ಯಾ.ಮಂ. ಪು. 93 ಮತ್ತು 95.

ಕುರಿತದ್ದೂ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಪ್ರಥಮತಃ ಜ್ಞಾನದ ಗುರಿ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತು. ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನಂತರದ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ತೋರುತ್ತವೆ (ಅನುವ್ಯವಸಾಯ). ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತೆಗೆ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಧನ. ತರ್ಕದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಹೀಗೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಉಪಮಾನಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದೇ ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ವೈಶೇಷಿಕವಾದರೋ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಂತೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಈಗ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ :

(1) **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**: ಈ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮುಖವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಮುಖ ಮಾತ್ರ. ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಇದು : ಜ್ಞಾನವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಾಸ್ತವ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಅದರ ದತ್ತಾಂಶವು ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಇರುತ್ತದೆ, ನಾವು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೋ ದತ್ತಾಂಶಗಳಿಗೆ ನಾವು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ದೋಷವು ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ನುಸುಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರಬಹುದಾದರೂ ಸಂಕೀರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ,ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪರೀಕ್ಷಣಕ್ಕೊಳಪಡುವ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯ, ಅಥವಾ ಸವಿಕಲ್ಪಕ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವು ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಸುಳ್ಳು ಅಥವಾ ದೋಷ. ಹೀಗೆ ಕಾಮಾಲೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಶಂಖವು ಹಳದಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಶಂಖ, ಹಳದಿ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಮಟ್ಟದ ದತ್ತಾಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಹಳದಿಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ದೋಷ. ಕೆಂಪು ಗುಲಾಬಿಯು ಕೆಂಪಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಕಂಡಾಗ, ಈ ಎರಡು ಯೋಜನೆಗಳೂ—ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕ—ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ

ನಿರ್ಣಯ ಸತ್ಯ. ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಅಂಶಗಳೂ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ, ದೋಷ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಅವು ತೋರುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯದಲ್ಲಾದರೋ, ತದ್ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಅವು ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇರುವುದೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಇತರ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ದೋಷದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಹಳದಿ ಶಂಖ, ಅಥವಾ ಕೆಂಪು ಹೂವಿನ ಸಾಮೀಪ್ಯದಿಂದ ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬಿಳಿಯ ಹರಳು, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವ, ಶುಕ್ತಿರಜತವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತೆ, ದೋಷವು ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಕರ್ತೃವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಿಶೇಷಣವೂ ಕೂಡ 'ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ರೀತಿ ಅಲೌಕಿಕ ವಾದದ್ದು–ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯದು, ಮುಂಚಿನ ಒಂದು ಅನುಭವವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ತರುವಂಥದು. ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೆಲ್ಲೋ ಇದೆ. ಅದು ಆಪಣಸ್ಥ (ಅಂಗಡಿ ಯಲ್ಲಿದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಇಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ವಸ್ತುಗಳು ಗೋಚರ ವಾದುವುಗಳೇ. ತಪ್ಪಿಗೆ ಕಾರಣ ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬೆರಸುವುದು, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ವಾದವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದೇ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ. ದೋಷದಲ್ಲೂ ತಿರುಳಿನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೋ (ಅಸತ್) ಅಂಥದನ್ನೆಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ತಪ್ಪಾದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ('ಇದು') ದತ್ತವಾಗಿದೆ; ವಿಶೇಷಣವೂ ಸಹ ಇದೆ, ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಇದೆ, ಆದರೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲದುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು (ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿ) ಎಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾ–ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದೋಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತಪ್ಪಾದ ಅಂಶವು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಪದ ಇದು.[1]

ಸತ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅನುರೂಪತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ

---

[1]ಅನ್ಯಥಾ ಎಂಬುದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಸಿ: ಸರ್ವಂ ಜ್ಞಾನಂ ಧರ್ಮಿಣ್ಯ-ಭ್ರಾಂತಂ, ಪ್ರಕಾರೇತು ವಿಪರ್ಯಯಃ; ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥೀ (ವಿಜಯನಗರಂ ಸಂ, ಮಾಲೆ) ಪು. 25,

ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಚೆ ನಾವು ನಿಲ್ಲುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಗೊಳಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ವಸ್ತುರೂಪವಾದ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ನೀರೆಂದು ತಿಳಿದ ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೀರೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಅದು ನನ್ನ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅಡುಗೆಯ ರುಚಿಯು ಊಟದಲ್ಲೇ. ಇದನ್ನೇ ಸಂವಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ 'ಸಫಲ ಕ್ರಿಯೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೇನೆಂದು ಇವರು ಕೊಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಂಥದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಯಾವುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೋ ಅದು ಎಂದಲ್ಲ ಸತ್ಯದ ಅರ್ಥ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಗುರಿ ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.[1] ಬೌದ್ಧರಂತಲ್ಲದೆ (ಪು 225), ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಣ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದಾಗುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾರ್ಯವು ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಫಲಿತಾಂಶ ಅಷ್ಟೆ. ಅರಿವಿನ ಅನಂತರದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿ ಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದೆಂದರೆ ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಇಷ್ಟವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂಥ ಫಲಿತವೊಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(2) **ಅನುಮಾನ** : ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಶಾಲತರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿ ಯಿದೆ ಎಂದೂ ತರ್ಕಿಸಬಹುದು, ಸೀಳುಗೊರಸಿನಿಂದ ಕೊಂಬುಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ತರ್ಕಿಸ ಬಹುದು. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು[2] (ಪು. 215). ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ನಿಯಮದ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರು ತ್ತದೆ.[3] ಗೊರಸು ಮತ್ತು ಕೊಂಬುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸದಾ ಇರುವಂಥದೇ ಆಗಿರಬಹುದು.

---

[1] ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 171.

[2] ತರ್ಕದಲ್ಲಿನ ಮಧ್ಯಪದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಪದಗಳಿಗೆ ಹೆಸರುಗಳಾದ ಹೇತು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಿನ್ ಎಂಬ ವಿಶಾಲತರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

[3] ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕಾ, ಪು. 67.

ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಂಟು ಯಾವುದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೂ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ, ತತ್ಪ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಅನಿವಾರ್ಯಸಹ–ವರ್ತನವೇ ಒರೆಗಲ್ಲು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಇದು : ಈಗ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಗಮನದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವವನಿಗೆ ನಿರ್ಣಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷಗಳಿಗಾಗಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗಾಗಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕವಾದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ (ಪು. 203) ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟಗಳ ನಡುವೆಯೇ ನಿಜ; ಆದರೆ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ, ಎಂಬುದಾಗಿ. ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಾಸ್ತವಿಕ ವರ್ಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು, ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆಯೇ (ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ—ಇವೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥಕಾಂಶಗಳು.

ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗೌತಮನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವವತ್, ಶೇಷವತ್ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ ಎಂಬವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅವು ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸ್ವತಃ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಅನುಮಾನದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಪೂರ್ವವತ್ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದುದರ (ಪೂರ್ವ) ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತರ್ಕ ವಿಧಾನ—ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಹೊಗೆ ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂತೆ. ಇದೇ ತರ್ಕದ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ. ಶೇಷವತ್ ಎಂಬುದು ನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಸತ್ಯ ಯಾವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಯೂಕ್ಲಿಡ್ (Euclid)ನ ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ (Elements) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಕಾಣುವ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಂತಹುದು ಇದು. ಮೂರನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ. ಇಂದ್ರಿಯ–ಗ್ರಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದರ ಬಲದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತರ್ಕಿಸುವ ರೀತಿ ಅದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಡಲಿಯಂತಹ ಒಂದು ಉಪಕರಣವನ್ನು ಬಳಸಲು ಚೇತನವಸ್ತುವೊಂದು ಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿ. ಈಗ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಂಥದೊಂದು ಕರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕರ್ತೃವೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು

ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಆ ಕರ್ತೃವೇ ಆತ್ಮ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಮಂಡಿಸುವ ವಾದಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು. ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದನ್ನೇ ಚಾರ್ವಾಕರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದು (ಪು. 201). ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಅನುಮಾನವು ಎರಡು ವಿಧವಾದದ್ದು. ಒಂದು, ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥದು (ಸ್ವಾರ್ಥ) ; ಇನ್ನೊಂದು, ಇತರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥದು (ಪರಾರ್ಥ)[1]. ಪರಾರ್ಥವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯರೂಪವು ಸ್ವತಃ ಅನುಮಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೇಳುವವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಅದು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಿರುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಅಂಥದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಂತನೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿಲಜಿಸಂ ರೂಪವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯರೂಪದ (verbal) ತರ್ಕ ವಿಧಾನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದಂತಾಯಿತು. ತರ್ಕದ ವಸ್ತುವು ಚಿಂತನೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಭಾಷಾ ರೂಪಗಳಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕದ ಈ ಶಾಬ್ದಿಕ–ವಿರೋಧಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಟಲಿಯ ತತ್ತ್ವ ಚಿಂತಕ ಕ್ರೋಚೆ (Croce) ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ : "ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕವು ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾದ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಂತರಂಗದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರರಿಗಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವುದು, ಇತರರೊಡನೆ ವಾದಿಸುವುದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಂತುಕವೂ ಆದ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

[1] ತ. ಸಂ. ಪು. 37.

ಎಂದರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸುಳ್ಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸಿಲಜಿಸಂ ರೂಪ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಅತಿರೇಕ ಭಾವನೆಯ (ಈ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮ ತರ್ಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಾಲಗೆಡಿಸುತ್ತಿದೆ) ಛಾಯಾ ಮಾತ್ರವೂ ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅದು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಭಾಷಾಕವಚ .ತೊಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃಪದ, ವಿಶೇಷಣ ಪದ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜಕಪದಗಳೆಂಬ ಶಾಬ್ದಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೇ ಅದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಹಾಗೂ ಊಹಾತ್ಮಕ, ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ಹಾಗೂ ನಾಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ನಿರ್ಣಯಗಳೆಂಬ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುವು. ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕದ ಗುರಿ ನಿಯತವಾದದ್ದು ; ಅದೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸುವುದು."[1]

ಭಾರತೀಯ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಮಾದರಿ ಹೀಗಿದೆ :

1) ಎದುರಿನ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ.

2) ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ.

3) ಹೊಗೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಲೆ.

4) ಸರ್ವದಾ ಬೆಂಕಿಯೊಡನೆ ತಪ್ಪದೆ ಒಡಗೂಡಿರುವಂಥ ಹೊಗೆ ಎದುರು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ.

5) ಆದ್ದರಿಂದ ಎದುರು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ.

'ಇತರರಿಗಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿತವಾದದ್ದು' ಎಂದು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕ-ಸರಣಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ ಇದು. ಇತರರಿಗಾಗಿ ಎಂದರೆ, ಇತರರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ತರ್ಕವೆಂದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವುದೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿವೇಚನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದೂ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಭಾಷೆಯ ಆಡಂಬರಗಳು ಬೆರೆತಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಸಿಲಜಿಸಂ ತಾರ್ಕಿಕ ಸರಣಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಐದು ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನೆರಡನ್ನಾಗಲಿ ಕೊನೆಯ ಎರಡನ್ನಾಗಲಿ ಬಿಡಬಹುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೊದಲೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊನೆಯ ಮೂರನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಗೂ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಸಿಲಜಿಸಂಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡೋಣ.

(1) ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಧ್ಯವಾಕ್ಯ (major premise). ಅದು ಕೇವಲ

---

[1]ನೋಡಿ. Logic pp. 584–5,

ತಾನಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ, ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಬಲಗೊಂಡಿದೆ. ಅನುಮಾನದ ಈ ಹಂತವು ಮೊದಮೊದಲು ಕೇವಲ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಅದನ್ನು ಉದಾಹರಣ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನಂತರ ಸೇರಿಸಿದರು. ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ, ತರ್ಕವು ವಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗುವುದು. ಅನುಮಾನದ ಆಧುನಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರೂಪಣವು, ತರ್ಕವು ವಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲಾಯಿತೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೂತನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು ಬೌದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕನಾದ ದಿಙ್ನಾಗ ಎಂದು ಈಗಿನ ಸಾಮಾನ ಭಾವನೆ.[1]

(2) ಪೂರ್ಣವ್ಯಾಪೀ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದೇ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಬದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೇಲಿನ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ, ತರ್ಕ ವಿಧಾನವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ನಿಗಮನವಲ್ಲ, ಅನುಗಮನ ನಿಗಮನಗಳ ಸಂಗಮ.

(3) ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧ್ಯವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲೀಯ ಸಿಲಜಿಸಂನಲ್ಲಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಮಧ್ಯಪದವೊಂದು ಇದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನೂ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಬಂಧನನ್ನು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತುಂಬ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಂತಹ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸದೆ,[2] ಇಂಥ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೊಪ್ಪಲೊಲ್ಲವು.

3. **ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ:** ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮೇಯ ಇವು

---

[1] ನೋಡಿ Prof. Keith. op. cit., p. 109.

[2] ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ ಪು. 191.

ಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 191). ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇತರರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಬೌದ್ಧರಂತಹ ಭಾರತೀಯ ತಾರ್ಕಿಕರು ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ (ಪು191). ಅವರು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಒಂದು ಶಾಬ್ದಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಸ್ಪರ ವಾಕ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳುಳ್ಳ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮಾತುಗಳು ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸುಸಂಬದ್ಧ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಾಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪದಗಳು ಮಾತನಾಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಯ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ (ಲಿಂಗ) ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಲಿಂಗದಿಂದ ಅದು ಯಾವುದರ ಕುರುಹೋ ಆ ಮೂಲ ಭಾವನೆಗೆ ಹಿಮ್ಮರಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಮಾತನಾಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಭಾವನೆಯೊಂದು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಭಾವನೆಯ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಅಂತರಂಗವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಈ ಪ್ರತಿವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ.[1]

ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನ್ಯಾಯವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ—ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವವನ ವಾಕ್ಯ—ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[2] ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಸತ್ಯತೆಯಿಂದಲೂ ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತತೆಯಿಂದಲೂ ಅವನು ಆಪ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.[3] ಎಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಮೌಲ್ಯವು

---

[1]ತ.ಸಂ. ದೀ. ಪು–54 ; ಸಿ. ಮು. ಶ್ಲೋ. 140–1.

[2]ತ. ಸಂ. ಪು. 50.

[3]ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಅನುಮಾನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 155. ಕೇಳಿದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮಾತಾಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ಅನುಮಾನವೇ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುವುದು.

ನಿಂತಿರುವುದು ಅದರ ಮೂಲದ ಗುಣದ ಮೇಲೆ—ಅಂದರೆ, ಮಾತನಾಡುವವನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೆ. ಈ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದದ ಕರ್ತೃವಾದ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದುದರಿಂದ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷಕ್ಕೇನೂ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಂಬುವುದು ವಿಚಾರದ ಆಧಾರದಿಂದ, ವೇದಾಂತದಂತೆ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಆಧಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವೇದವು ಸ್ವಯಂಜಾತವಾದದ್ದು. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಅಂತಃಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ನ್ಯಾಯವು ಬಳಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ರೂಪದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸತ್ವಶಾಲಿಯಾದ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ, ಇದನ್ನು ಅನುಮಾನವೆಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದ ಅಪೌರುಷೇಯದಂತೆಯೇ ಅನುಭವಾತೀತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ವೇದದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ತಾರ್ಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.[2]

4. **ಉಪಮಾನ** : ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಉಪಮಾನ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. x ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನೋಣ. ಅದನ್ನು ಹೋಲುವ y ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎನ್ನೋಣ. y ಎಂಬುದರ ವಿಷಯ ನಮಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದೆನ್ನಿ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನೊಬ್ಬ xನ್ನು yಯು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸೋಣ. y ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಸುಮ್ಮನೆ ತಂದುಬಿಟ್ಟರೆ, ಈಗ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದದ್ದು ನೆನಪಾಗಿ y ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ವಸ್ತು ಇದೇ ಎಂದು ಕೂಡಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಹೆಸರಿಗೂ ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವುಂಟುಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಮಾನದ ಏಕೈಕ ಕಾರ್ಯ. ಅದನ್ನು ಉಪಮಾನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದು ಎರಡು

---

[1] ನ್ಯಾ. ಸೂ. II. i. 68.

[2] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು. ಮೊದಮೊದಲು, ದೇವರಲ್ಲಾಗಲಿ, ವೇದಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ನಂಬಿಕೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕಗಳ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಂದು ಹೆಸರಿನ ವಸ್ತುವು y ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸದ್ಯದ ಕಾರಣ ಅದು xನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡದ್ದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ತೀರ ಕಿರಿದು. ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮಾಣವು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸರಿಯಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳೊಡಗೂಡಿದ ವಿವರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವಂತೆ, ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಇರುವಂತೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸುವಂಥ ಜ್ಞಾನ ಅದು.[1] ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅವನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 226). ಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳೇ ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಸತ್ಯವು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸವಿಕಲ್ಪಕಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನವು ಉದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕಗಳಾದ ಸಾಧನಗಳು—ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಇವೆಲ್ಲವೂ—ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಡವಾಗಿರುವಾಗ, ಅದು ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇನೊ ಕಷ್ಟವೇ[2]. ಈಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಇಷ್ಟು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಈ ಹೊಸ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳು (ಉತ್ಪತ್ತೌ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ) ಯಾವುವು ? ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಇದು. ನಾವು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಇರುವುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿ, ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದರ ತಪ್ಪಿಗೆ ಕಾರಣ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಉಂಟಾದ ಯಾವುದೋ ಬಾಧೆ ಎಂದು ಇವರ ವಾದ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿರುಗಬಹುದು. ಹೀಗೆಂದರೆ, ಸತ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ ವಿವರಣೆಯ ಅಗತ್ಯ ಇರುವುದು, ದೋಷಕ್ಕೆ. ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ

[1] ತದ್ವತಿ ತತ್-ಪ್ರಕಾರಕಂ ಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರಮಾ : ತ. ಸಂ. ಪು. 23 ; ಕಾರಿಕಾವಳೀ. ಶ್ಲೋ. 135

[2] ಈ ನಿಲುವಿಗೂ ಚಾರ್ವಾಕರ ನಿಲುವಿಗೂ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಬೌದ್ಧದೃಷ್ಟಿಗೆ ಇದು ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಹಿಂದಿರುಗೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯವಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೋ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, A,B ಮತ್ತು C ಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನದ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣ M ಅಥವಾ N ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಅಂಶ. ಈ ವಿಶೇಷ ಅಂಶವು ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದೇ ಕಾರಣಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಥವಾ ಕೊರತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅದು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ ತಟಸ್ಥ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.[2] ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ (ಜ್ಞಾಪ್ತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ), ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂಥದೇ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಎರಡನೆಯದು. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ತಾರ್ಕಿಕರು ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡೋಣ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ದತ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೇ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನವೊಂದು ಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಸಫಲ ಕ್ರಿಯೆ (ಸಂವಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಾಗ ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಮೌಲ್ಯ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಅನಂತರವೇ, ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯತಃ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗಲೇ.

---

[1]ತ.ಸಂ.ದೀ ಪು 55–56 ; ಕಾರಿಕಾವಳೀ : ಶ್ಲೋ. 131

[2]ಹೋಲಿಸಿ. ನ್ಯಾ.ಮಂ. ಪು. 171. ನಿರ್ದೋಷಂ ನಿರ್ಗುಣಂ ವಾಪಿ ನ ಸಮಸ್ತ್ಯೇವ ಕಾರಣಮ್. ಅಲ್ಲೇ ನೋಡಿ, ಪು. 161.

ಸಫಲಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ ಇನ್ನೂ ಕಂಡುಬರದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರಬಹುದು. ಅದೇ 'ಸಂದೇಹ'. ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಪ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಿನದೊಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ ಅಥವಾ 'ಬಾಹ್ಯಾಂಶದಿಂದ ನಿರ್ಧರವಾಗುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

IV

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಷ್ಠಾನಸಾಧ್ಯ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮುನ್ನ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಜೀವಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವುಂಟು ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿ ಮಾನವನ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸುಖವೊಂದಲ್ಲದೆ ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸುಖವೂ ಒಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ ಏಳು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಅದರ ನೇರವಾದ ಗುಣಗಳು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಸತ್ಕರ್ಮ ದುಷ್ಕರ್ಮಗಳೆಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸತ್ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಿಂದೊದಗುವ ಪುಣ್ಯ ಮತ್ತು ದುಷ್ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪಾಪ ಎಂಬುದಾಗಿ[1] ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳು ಇದು ಪುಣ್ಯ ಇದುಪಾಪ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಮಾನದಂಡವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದೆಂದರೆ ವೇದದ ಅಪೌರುಷೇಯ ಪ್ರಮಾಣ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಾದರೋ ನಡತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಂಯಮಗೊಳಿಸುವ ನಿಯಮವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಂತರಿಕವಾದದ್ದು. ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳು ಅನುಭವ ಗೋಚರವಾದುವು ಎಂಬುದು ಅದರ ನಂಬಿಕೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ನಿರಂತರವಾದ ಆತ್ಮಸಂಯಮದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಯೌಗಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕ ರೀತಿಯದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ನೈತಿಕತೆ ಎಂಬುದು ಅಂತರಂಗದ ನಿಯಮವೊಂದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ, ನಿಜವಾದ ಅಂತರ್ವಾಣಿ ನುಡಿಯಬಲ್ಲ 'ಋಷಿಗಳ' ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಎಂದು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗಾದರೋ ಈ ಒರೆಗಲ್ಲು ಹೊರಗಿನದಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ

---

[1] ತ.ಸಂ. ಪು-58-9

ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಇತರರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ದೊರಕತಕ್ಕದ್ದು. ಅದು ಅವನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವಲ್ಲ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅನುಭವ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ[1]. ವೇದಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಬಳಿಕವೇ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯು ದೊರಕುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಊಹೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನಗತ್ಯ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಶೇಷಿಕ ಭಾಗವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅನಾವಶ್ಯಕ ಪ್ರಮಾಣವು ವೇದವೇ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.[3] ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಬೋಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಸಾಧನೆಯು, ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ (ಪು. 115). ಆದರೆ ಗುರಿಯೇನೋ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಗುರಿಯೇ. ಎಂದರೆ, ಸತ್ವಶುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಹೃದಯಶುದ್ಧಿ. ಗೌತಮನು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ : ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವುದು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಯಮನಿಯಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ[4]. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಅನಿಶ್ಚಯತೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

---

[1] ವೈ. ಸೂ. ಭಾ. ಪು.7 ಮತ್ತು 272–3

[2] ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 108

[3] ಪು. 281. ಹೋಲಿಸಿ ತ. ಸಂ. ದೀ. ಪು 67

[4] ನ್ಯಾ. ಸೂ. IV. ii. 46

ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ[1] ಎಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾದಿರಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು : ಯಮ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ಎಂಬ ಪದಗಳು ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೋ ಕಡಮೆಯಾಗಿಯೋ ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳ ಕಾರಣಗಳಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳೊಡಗೂಡಿ ಅವು ಲೌಕಿಕದಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲವೂ ಇವೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಡತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವು ತಾಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೌಖ್ಯಸಾಧನವಾದ (hedonistic) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಬಾರದು. ದುಃಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಬಯಕೆ, ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.[2] ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸರದಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪುನಃ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನವು ವಿಷವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಆದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಮ-ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಾಧನೆಯು ಮಾನವನು ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆದು, ಕೆಲವು ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಈ ವಿಷವೃತ್ತವನ್ನು ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಬರಲು ಅವನಿಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಥವಿಚಲಿತನಾಗದೆ ಮುಂದುವರಿದು ಬದುಕಿನ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಅವು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಏನು ಎಂಬುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಮಗ್ರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳಿರುವ ನಿರಾಶೆಯ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಗೊಂಡಿದೆ. ಸುಖದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ನಿಜವಾದ ಅನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[3] ಆದರೆ ದುಃಖವೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಂತೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದರೆ ದುಃಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಸುಖವನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವು

[1]ನೋಡಿ : ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. IV. ii. 46; ವಾಚಸ್ಪತಿ : ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ, IV. ii. 46; ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, ಪು. 278

[2]ಕಾರಿಕಾವಳೀ ಶ್ಲೋ. 146 ಟಿಪ್ಪಣಿ

[3]ನ್ಯಾ. ಸೂ. I. 1.9 ; IV. i. 56

ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಿಶ್ಚಿತ, ದುಃಖವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲುಗೈ ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರೆ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೆಣಗುವುದು ವ್ಯರ್ಥ ಪರಿಶ್ರಮ. ಸುಖವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಅಶಾಶ್ವತ, ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಎರಡು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಎಂದಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯನ್ನು ಅಪವರ್ಗ ಅಥವಾ 'ಬಿಡುಗಡೆ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಸುಖದ ಲಾಭವಲ್ಲ, ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆ. ಆ ನಿವಾರಣೆಯು ಒಂದು ಧ್ವಂಸ ಅಥವಾ 'ಪಶ್ಚಾತ್ ನಿವಾರಣೆ'. ಇದರಿಂದ ಅದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಚ್ಯುತಿ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂಥದೊಂದು ಆದರ್ಶ ಒಳ್ಳೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ಇಚ್ಛಾ–ಪೂರ್ವಕವಾದ ಕರ್ಮವು ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಖಸಂಪಾದನೆಯ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಜಗತ್ತು ದುಃಖಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅರಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ದುಃಖವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಮೀರಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆ ಅರಿವೇ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಕೇವಲ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದದ್ದಾದರೆ ಸಾಲದು. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ದುಃಖವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು[1]. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಖದಂತೆ ದುಃಖವೂ ಆತ್ಮದ ಆಗಂತುಕ ಲಕ್ಷಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಷ್ಟವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವು ಅಂಥದೇ ಸ್ಥಿತಿ, ಆದರೆ ಅಂಥ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.[2] ಸುಖದುಃಖಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಆಗಂತುಕ ಸ್ವರೂಪದವು, ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಸಂಕಲ್ಪ ಮೊದಲಾದವೂ ಸಹ ಆಗಂತುಕಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಆತ್ಮವು ತನ್ನ ಒಂಬತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ್ಮವು ಆಗ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೇ ರೂಪಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಾಗುವುದೂ ನಿಂತೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿದೆ. ಆತ್ಮವು ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಡುವವರೆಗೆ ಸುಖದುಃಖ

---

[1]ನ್ಯಾ. ಸೂ I. i. 20–1 ; ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 501.

[2]ನ್ಯಾ. ಸೂ. IV. i–63.

ಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ನಿವಾರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬುದ್ಧನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯನ್ನು ನಾವು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ದೋಷದ ಮೂಲ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮವಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ್ಮದ ನೈಜಸ್ವರೂಪವು ಸುಖದುಃಖರಹಿತ ವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಥ ತಪ್ಪುದೃಷ್ಟಿ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸ್ವಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮದ ಮೂಲ ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ (ರಾಗ) ಮತ್ತು ದುಃಖ ವಿಮುಖತೆ (ದ್ವೇಷ) ಎಂಬ ವಾದವು ವೈಶೇಷಿಕರ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯವು ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮೋಹ[1] ಎಂಬ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಯ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು. ಮೋಹ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮೂಲದೋಷವು ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ನಿಜವಾದ ದೋಷ ಅಂದರೆ ದೋಷಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ.[2] ದೋಷವು ದ್ವಿಮುಖವಾದದ್ದು. (i) ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೇರದ ಮನಸ್ಸು, ದೇಹ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು. (ii) ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಅಥವಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಸಾರಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಮನಸ್ಸು, ದೇಹ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದರಿಂದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸುವುದರಿಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮದ ಏಕತೆಗೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಒದಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನು ಈ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕೊರತೆಯೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಆತ್ಮವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ.[3] ಆದರೆ ಅದು ಮೋಹವನ್ನು

---

[1] ನ್ಯಾ. ಸೂ. P. R i. 3–8; ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 500–1.

[2] ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಮಾತ್ರಂ : ನ್ಯಾ.ಸೂ.ಭಾ. IV ii. i.

[3] ನ್ಯಾ. ಸೂ. I. i i.

ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಿರಂತರವಾದ ಧ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪಕ್ವಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೇವಲ ತರ್ಕಜನ್ಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ, ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ. ನಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದಾರಿ ಇದು : (1) ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ದಕ್ಷನಾದ ಗುರುವಿನ ಬಳಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು. (2) ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಮನವರಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ 'ಶ್ರುತಜ್ಞಾನ' ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನದು (3) ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಧ್ಯಾನ.[1] ಸತ್ಯದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಅಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕ್ಷಣವೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದವನು ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಬದುಕಿನ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯನ್ನು (ಅಪವರ್ಗ) ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬದುಕಿನ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಡವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮೌನವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಆಗ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇಂಥದೊಂದು ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಮತಿಗಂತು ಇದು ಜುಗುಪ್ಸೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥದು. ಇದು ದುಃಖವನ್ನೇನೋ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿವಾರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿಜಯವು ಸೋಲಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳಾದದ್ದು. ಸಂಪೂರ್ಣ ಶೂನ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬೌದ್ಧರು ನಡೆಸುವ ನೇರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞಾರಹಿತ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಉತ್ತಮ. ಈ ಮೋಕ್ಷವೂ ಸಹ ಮರಣಾನಂತರವೇ ದೊರಕತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮವು ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮರಣದ ಅನಂತರವೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸದ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಂಥ ನಿವಾರಣೆಯು ಒಂದು

---

[1]ನ್ಯಾ. ಸೂ. ಭಾ. IV. ii 38 ಮತ್ತು 47–9. ಇವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಗೆ ಸಮ. ನ್ಯಾಯ ಕಂದಲಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಕರೆದಿದೆ. p. 282.

ಗುರಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಅಸಾಧ್ಯಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಯಂತೆ (ಪು 197) ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ವಾಸ್ತವತೆಯ (positivistic side) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದ ಬಹುಪಾಲು ಅಂಶ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತನಾಗದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋತಕರರಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಪು 8). ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳೂ ಅವುಗಳ ಜನ್ಯವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥಕರ್ಮವೂ ಅಂಥವನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಅದು ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬ ಗೌತಮನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ[1] ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಂಥವನ ಬದುಕು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆಯ ಬದುಕು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಆದರ್ಶ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಅದು 'ಪರಮಾತ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಇಚ್ಛೆ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗಲಿ, ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾರ್ಥಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವನ ಸರ್ವಪ್ರಯತ್ನವೂ ಜ್ಞಾನಲಾಭ, ಇಚ್ಛಾ-ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಪರಿಶುದ್ಧಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸುವುದರಿಂದ, ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸಲು ಕಲಿಯುವುದರಿಂದ, ದ್ವೇಷವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ, ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಆದರ್ಶವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಗೇ ಒಯ್ಯಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯೊಂದು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ.

---

[1] ನ್ಯಾ. ಸೂ. IV. i. 64.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧

ಸಾಂಖ್ಯ - ಯೋಗ

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ದೊರಕುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ ಪಂಥವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಶಾಖೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಈಗ ಅದು, ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಂಖ್ಯವು, ಅಷ್ಟೇನೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.[2] ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ಉಳಿದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿರುವಂತೆ, ಅದರ ಮೂಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಪು. 108, 138), ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೆಂದು ತೋರುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂದೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದೆಂದೂ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಖೆ ಇದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯದ ಮೂಲ-ಪುರುಷನೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಭಾವಿಸುವ ಕಪಿಲಋಷಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ.[3] ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರಲ್ಲದೆ,[4] ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ[5] ಸಹ ಅದನ್ನು ತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ 'ಕೆಂಪು ಮಾಂತ್ರಿಕ' ಎಂದೇ ಹೊರತು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುವಂತೆ 'ಕಪಿಲ ಋಷಿ' ಎಂದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂಚಿಸುವುದು ನಿಜವಾದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನೋ ಅಥವಾ ಬೇರಾವನೋ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ

---

[1] SS. P. 227.

[2] E R E xi. p. 189.

[3] ಶ್ವೇ. ಉ. V. 2.

[4] ವೇ. ಸೂ. II. i. 1. ಮೇಲೆ ಶಂಕರರು.

[5] ನೋಡಿ : P. U. p. 200. Prof. Keith The Sankhya System, pp. 8, 40–1.

ವಿವರಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಈಗ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ, ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು : ಅದರ ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಯಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅದರ ಮೂಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಘಟ್ಟವೊಂದಿತ್ತು, ಅದರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ. ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯೇ ಎಂಬುದು.[1] ಅಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅವರ ನಿರ್ಣಯ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಕಾರಣ ಇದು : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯೇ ಅದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಖ್ಯಚಿಂತಕರು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಕ್ರಿ. ಶ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಕೂಡ **ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ**ದ ಭಾಷ್ಯವಾದ **ಸಾಂಖ್ಯ–ಪ್ರವಚನ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು** ಬರೆದ ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷುವು ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ವೇಳೆಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಂಖ್ಯದ ಅನಂತರ ಕಾಲದ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರ ಬಹುದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದರೂ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹಳೆಯದು, ಯಾವುದು ಈಚಿನದು ಎಂದು ಹೇಳು ವುದೂ ಕಷ್ಟವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದುದರಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಭೇದಗಳೇ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈಗ ಅವೆರಡೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಯೋಗವು ಈಚಿನದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ತಾಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಉಗಮವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆದಿ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಗಳು ಮತ್ತು ಭೌತವಿಶ್ವದ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವು

---

[1] ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ I. i. 5–11 ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ II. I. 1–3 ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ತರ್ಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಟೀಕಿಸಿರುವ ವೇ. ಸೂ. II. ii. 1–10 ನಿರಾಕರಣೆ ಗಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು.

ನಿರೀಶ್ವರ ಸಾಂಖ್ಯವೋ ಅಥವಾ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಯುಗದ, ಸೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ವಾದರೂ ದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ, ಯೋಗವೋ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾದದ್ದು[1]. ಸ್ವಭಾವ ವಾದವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಾಸ್ತವತಾ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ವಿಕಸನಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಭಗವಂತನ ಕಲ್ಪನೆ ಅನಗತ್ಯಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಭಗವಂತನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ತಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಸಿಗೊಳಿಸಿದರು[2]. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸೇಶ್ವರವಾದದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ: 'ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿಶ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ'[3]. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತೋರಿಸುವಾಗ ಈ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥವಾದ **ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ**, ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೃತಿ. ಅದರ ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ಕಾಳಿದಾಸನ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 70 ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು **ಸಾಂಖ್ಯ ಸಂಪ್ತತಿ** ಎಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾದರೂ, ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅದು ನೀಡುತ್ತದೆ. "ಭಾರತದ, ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾಣಿಕ್ಯ" ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅದ್ವೈತ ವಿದ್ವಾಂಸನಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಹಿತವಾದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಚೀನೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿತು. ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಯಾರದು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಚೀನದ ಆಗಿನ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆಹ್ವಾನದಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥನೆಂಬ ಉಜ್ಜಯಿನಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಕ್ರಿ. ಶ. 546ರಲ್ಲಿ ಚೀನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದನು. ಈ ಪರಮಾರ್ಥನೇ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯನ್ನು **'ಸುವರ್ಣಸಪ್ತತೀ'** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಚೀನೀಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದವನು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ. ಡಾ. ಬೆಳ್ವಲ್ಕರ್. Bhandarkar Commemoration Volume, pp. 183–4.

[2]ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ (II–i–3) ವಾಚಸ್ಪತಿಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯೋಗಮುಖದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಿದ್ದುವು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

[3]ERE, Vol. Xii–p. 831.

ಕುರಿತ ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ **ತತ್ತ್ವ–ಸಮಾಸ**. ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ತುಂಬ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಬರಿಯ ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದುಂಟು. ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿ ಅದು ಎಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು.[1] ಆದರೆ ಅವರ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.[2] ಮೂರನೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೃತಿ ಯೆಂದರೆ, ಕಪಿಲನೇ ಬರೆದನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ **ಸಾಂಖ್ಯ–ಸೂತ್ರ**. ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಯ ವಿಷಯದ ಬಹುಪಾಲು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೃತಿಯು ಮಾತ್ರ ಈಚಿನದೇ. ಅದರ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ. ಶ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು, ಒಂದು ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೊಂದು, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಗಳನ್ನು (ಆಖ್ಯಾಯಿಕಾ) ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ವಿನೂತನ ಲಕ್ಷಣ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಿಸಲು ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅವನ ಉದ್ದೇಶ. ಅದನ್ನು ಅನಂತರದ ಸಾಂಖ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಪತಂಜಲಿಯ **ಯೋಗ–ಸೂತ್ರ**ವು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಧಿಕೃತ ಗ್ರಂಥ. ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ[3] ಇದು ರಚಿತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿ.ಪೂ. 2ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ವೈಯಾಕರಣ ನಾದ ಪತಂಜಲಿಯೂ ಇವನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಭೂಗತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆ (ಸಮಾಧಿ), ಅದಕ್ಕೆ ದಾರಿ (ಸಾಧನ), ಅದರ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು (ವಿಭೂತಿ), ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ

---

[1] SS. p. 242.

[2] ನೋಡಿ : Prof. Keith : op. cit. p. 89. ಆದರೆ ನೋಡಿ : Journal of Oriental Research (Madras) April 1928, pp. 145–7.

[3] Prof. Yacobi : Date of Philosophical Sutras. JAOS (1911).

ಗುರಿಯಾದ ಆತ್ಮದ ಪೃಥಕ್ಕರಣ(ಕೈವಲ್ಯ) ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಾಸ.[1] (ಕ್ರಿ.ಶ. 500), ಭೋಜರಾಜ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1000) ರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಾಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷು ಇವರು ಬರೆದ ಸೊಗಸಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ.

I

ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗವೂ ಪುರುಷರು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಆತ್ಮಗಳ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದೂ ವಾಸ್ತವತಾ–ವಾದಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಭೌತ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಮೂಲವು ಒಂದೇ ಒಂದು, ಅದೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಂತಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗವು—ಆತ್ಮಗಳ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಲಕ್ಷಿಸದಿದ್ದರೆ—ದ್ವೈತವಾದಿ. ಅದು ಗಣನೆ ಕೊಡುವ ಎರಡೇ ಎರಡು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚೇತನ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. (1) ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ವಿಶ್ವದ, ಅಂದರೆ, ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲದ ಆತ್ಮವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಉಳಿದೆಲ್ಲದರ, ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣ. ಜಡವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಭೌತಿಕವಾದದ್ದು ಏನೇನುಂಟೋ, ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ, ಭೌತವಸ್ತು ಮತ್ತು ಬಲ, ಎರಡಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣ ಇದೇಯೇ. ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತ ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಣಾಮ ವಾದ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲದೇಶಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಖಗಳು, ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಾಗಿ ಅವು ಇರಲಾರವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಜಡವಸ್ತುವು ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ತೊಡಗದೆ, ಆದಿಕಾರಣವಾದ ಭೌತವಸ್ತುವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ

---

[1] ಈ ವ್ಯಾಸ ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕನೂ ಈತನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ.

[2] ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. 33 ; ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. ii. 12.

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತರ್ಕದ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದು ಅವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳೇ ಕೂಡಿ ಆಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ, ಕಾರ್ಯವೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ವಿಶ್ಲೇಷಣ ವಿಧಾನದಿಂದ ಭೌತವಿಶ್ವದ ಸಾರಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ತಮಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾದದ್ದು. ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಗುಣಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ಹೆಸರು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂದು, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೇಳುವಂತೆ, ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗವು ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನ್ನು ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕರೆದರೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕೃತಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುಣಗಳು ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಹೊಸೆದುಕೊಂಡು ಒಂದು ಹಗ್ಗ(ಗುಣ)ವಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಸರಪಣಿಯಾಗುತ್ತವೆ.[1] ಈ ವಿವರಣೆಯು ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಬೋಧನೆಯ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆತ್ಮವನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ ನಿಜ, ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಬಂಧ–ಮುಕ್ತವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಪುರುಷನನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಅದರ ವಿಕಾಸದ ಅಂತಿಮಗುರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೂ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯುಂಟು, ಅದು ಕೂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗುಣಗಳು ಪುರುಷನಿಗೆ **ಅಧೀನ**ವಾಗಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುಣಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಚೇತನ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಿಂಕರವೃತ್ತಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದ್ದರೂ, ಒಂದು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದ್ವೈತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ

[1]ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. 161.

ನಾಶಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಯವಾದದ್ದು, ಹಗುರವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಸತ್ವ ; ಒರಟಾದದ್ದು, ಭಾರವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ತಮಸ್ಸು ; ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ರಜಸ್ಸು. ಜಗತ್ತಿನ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಭೌತಿಕವೂ ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕವೂ ಆದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಾರಸೂತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ತ್ರಯಸ್ವರೂಪವು ಅಂಥದೊಂದು ವಿವರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕನಿಷ್ಠ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೂರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ.[2] ಒಂದೇ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ಅದು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಒಂದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನಿರರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಯಾವ ರೂಪಾಂತರವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಸದಾ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಹೊಂದಿ ಒಂದೇ ಮುಖದ ಜುಗುಪ್ಸಾವಹ ಗತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಬಹುಮುಖವಾದುದು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅನಂತತೆಯು ಗುಣಗಳ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಆದದ್ದು ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಸ್ತರಣವು ಆನಂತರದ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಸಮಾನಗುಣಗಳನ್ನು ಗುಂಪುಗೊಳಿಸುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಈ ಮೂರು ವಿಧವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗುಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪರಮಾಣುಸ್ವರೂಪದ ಅನಂತವಸ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ವೈಶೇಷಿಕವನ್ನೇ[3] ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಗುಣಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆಧಾರ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯು ನಿರಂತರವಾದದ್ದು (ಪು. 227). ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದು

---

[1]ಯೋ.ಸೂ.ii.23; ಯೋ.ಸೂ.ಭಾ.1.4.

[2]ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಧಾತುಗಳಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಹೋಲಿಸಿ: ಸಾಂ.ತ.ಕಾ.ಶ್ಲೋ.13.

[3]ಸಾಂ.ಪ್ರ.ಭಾ.i.127–8. ಗುಣಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿ: OST Vol. V. p. 377. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಥರ್ವವೇದದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಮಹಾಭಾರತವು ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ.

ಸಂಪೂರ್ಣವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಗುಣಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಕಾಣದಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಅಡಗಿರುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಸಶಕ್ತವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವಾಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಪ್ರಳಯ. ಇತರ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ವಿಕಾಸ (ಸರ್ಗ). ಪ್ರಳಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ವಿಜಾತೀಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ತನ್ನಂಥದನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ (ಸಜಾತೀಯ ಪರಿಣಾಮ). ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಭೌತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿರಂತರವಾದ ಚಲನವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಚಲನವಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಇದು : ಯಾವುದೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಆದರಲ್ಲಿ ಚಲನವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೇಳುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಲನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಒಂದು ಕಾಯವು ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ಬಲಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಹೊರತು ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನ್ಯೂಟನ್ನನ (Newton) ಚಲನದ ಪ್ರಥಮ ನಿಯಮ (First Law of Motion)ದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಚಲನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯಕರ್ತೃವಿದೆಯೆಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಳಯಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿ ವಿಕಾಸಸ್ಥಿತಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವ, ಅದೆಂದರೆ ಚೇತನದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ (ಪುರುಷ–ಸಂನಿಧಿ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ.[2] ಆದರೆ ಆ ವಿವರಣೆಯು ಅರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು ; ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಂಖ್ಯಭಾಗದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಮರ್ಪಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ವಿಕಾಸದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು. ಅವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಜಡವಸ್ತುವು ಅವಿನಾಶಿಯಾದದ್ದು, ಬಲವು ಚಿರಂತನವಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಅದರ ತಳಹದಿ. ಶೂನ್ಯದಿಂದ

---

[1] ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಪರಿಣಾಮಿನೋ ಹಿ ಸರ್ವ ಏವ ಭಾವಾ ಋತೇ ಚಿತಿಶಕ್ತೇಃ. ಸಾಂ.ತ.ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 5.

[2] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಸೂ. i. 96

ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ; ಮತ್ತು ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇರುವಂಥದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಹೊಸದೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ (ಆರಂಭ). ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಆರಂಭವೆನ್ನಲಾದದ್ದು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಮಾತ್ರ. ವಸ್ತುವೇ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ವಿನಾಶ ಎಂಬುದೂ ರೂಪಾಂತರ ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಿನಾಶ ಎಂಬ ಯಾವುದೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವಿಕಾಸ ಎಂಬುದು ಚಕ್ರೀಯವೂ ಆವರ್ತನಶೀಲವೂ ಆದದ್ದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ ಅವಧಿಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಏಕದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಳಯವೂ ಸಹ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾಸಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಳಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪದೇ ಪದೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ವಿಕಾಸ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವೋದ್ದೇಶದಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನವಾದದ್ದೆಂದು ಊಹೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪೂರ್ವೋದ್ದೇಶವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯರೂಪದ ಪೂರ್ವೋದ್ದೇಶ ವಾದ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇನೋ ಬಹು ಕಷ್ಟವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ವಿಕಾಸದ ಸಮಗ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ; ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೂ ಉದ್ದೇಶವೇನೋ ಇದೆ ಎಂಬುದು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವೋದ್ದೇಶವಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಅದು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜಾತಿಗಲ್ಲ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಷ್ಟವನ್ನಾದರೂ ಉಂಟುಮಾಡಿ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಉನ್ನತಗೊಳಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು (ಭೋಗ) ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದು ಅಥವಾ ಅವನನ್ನು ಸಂಸಾರದ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು (ಅಪವರ್ಗ) ಅದರ ಉದ್ದೇಶ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಈ ಎರಡು ವಿಧದ ಉದ್ದೇಶದ ಅರ್ಥ ಬಹುಶಃ ಏನಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪುರುಷರು ಎಂಬ ತತ್ವ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ,

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮ ಎಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು :—

1. ಪ್ರಕೃತಿ

|

2. ಮಹತ್

|

3. ಅಹಂಕಾರ

4. ಮನಸ್ಸು	5–9 ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು	10–14 ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು	15–19 ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು
			20–24 ಭೂತಗಳು

ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವು ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೋದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು.

(i) ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಿಕಾಸ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಅಚೇತನ ಎಂಬು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರೋಧದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ತತ್ವಗಳು ಸ್ವಯಂ ಮಾನಸಿಕವಾದುವಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ, ಏಕೈಕ ಚೇತನ ತತ್ವವಾದ ಪುರುಷನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆ ಗುಣ ಒದಗುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ನಿಲುವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯು ನಮ್ಮ ಮುಖಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಬಲ್ಲುದು, ಅದನ್ನು ನೇತುಹಾಕಿರುವ ಗೋಡೆಯು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರದು. ಆದರೂ ಅವೆರಡೂ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳೇ. ಇದರಂತೆಯೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ವರ್ಗದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವರ್ಗವು ಪುರುಷನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತತ್ಕ್ಷಣವೇ ಒಳಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವು ಹಾಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಪ್ರಮಾಣಭೇದವೇ ಹೊರತು ಸ್ವರೂಪಭೇದವಲ್ಲ. ವಸ್ತುತಃ

ಈ 'ಮಾನಸಿಕ' ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ.[1]

(ii) ಪ್ರಕೃತಿಯ ತ್ರಿಗುಣಗಳು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಳಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಚಲವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಿಕಾಸಾವಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅಂತ್ಯಗೊಂಡು, ಸತ್ವವು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಸ್ವರೂಪದ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಮಹತ್' ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಚೋದನೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದು ಭಗವಂತನಿಂದ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನಿಂದ.[2] ಅಂಥ ಒಬ್ಬ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣ, ಪುರುಷತತ್ವದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಮಾತ್ರ.[3] ತಾನೇ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ, ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಪುರುಷನೂ ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ನಿಯಮವು, ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಅದರ ಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಳಯವು ತಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸದಾ ಸಫಲವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯುಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜೀವಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನಕರ್ಮ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷನಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳು ಬುದ್ಧಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾದುವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[4] ಅಲ್ಲದೆ ಪುರುಷ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪುರುಷರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಹಾಗೆ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವವನು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನೇ ಅನೇಕ ಪುರುಷರೇ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷು ಹೇಳುವಂತೆ[5] ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಪುರುಷನ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ವಸ್ತುತಃ ನಾಸ್ತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯೋಗದ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ವಹಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

---

[1] ERE. xi.p. 190.

[2] ಯೋಗ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಭೋಜವೃತ್ತಿ ನೋಡಿ. 24.

[3] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. : 96.

[4] ಸಾಂ. ಪ್ರ. i. 16.

[5] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. i. 96.

(iii) ಈಗ ವಿಕಾಸದ ಕೊನೆಯ ಗುಂಪಾದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳೋಣ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪಾದಿತ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯಗಳು ಈ ಭೂತಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವು ಏಕ ತತ್ವವೊಂದು ದೊರಕುವವರೆಗೂ ತನ್ನ ಪರಿಶೀಲನವನ್ನು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಭೂತಗಳು ಬಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು ? ಅವುಗಳ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಕಾರಣಗಳು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು. ಪಂಚಭೂತಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಹುಟ್ಟುವ ರೀತಿ ಹೀಗೆ: ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗುಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಆಕಾಶವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರವೂ ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರವೂ ಸೇರಿ ವಾಯುವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶ ಎರಡರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಮತ್ತು ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರವೂ ಸೇರಿ ಅಗ್ನಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ವರ್ಣ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಮತ್ತು ರಸತನ್ಮಾತ್ರವೂ ಸೇರಿ ಜಲವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ವರ್ಣ ರುಚಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳುಂಟು. ಕೊನೆಯದಾದ ಪೃಥ್ವಿಯು ಎಲ್ಲ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಸೇರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ವರ್ಣ, ರುಚಿ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಆಕಾಶದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಭೂತಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂತವೂ ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದು ಪರಮಾಣುಗಳೆಂಬ[1] ಪರಿಮಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪರಮಾಣು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಭೌತವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ಈ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು.

(iv) ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಕಾಸ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ವಿಕಾಸವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯು ಮರವಾಗುವುದರಲ್ಲೂ ಕಂಬಳಿ ಹುಳುವು ಚಿಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲೂ ಅದು ಕಾಣುತ್ತದೆ[2]. ನಮಗೆ

---

[1]ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. i. 40, 45 ; iii 44, 52

[2]ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿನಂತೆ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನೋಡಿ : ಪು. 261

ಪರಿಚಯವಿರುವುದು ಈ ಎರಡನೆಯ ವಿಕಾಸವೇ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಕಾಸದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಕಾಸವೂ ಇದೇ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಡೆದಾಗ ಅದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಕಾಸದ ಅವಧಿಯೇ ಅಂತ್ಯಗೊಂಡಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಳಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ತತ್ವಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಕಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ(ತತ್ವಾಂತರ ಪರಿಣಾಮ)[1]. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯೆಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮಟ್ಟಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಉಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದರಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಯಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತು.

ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅನುಮಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆಧಾರಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಎರಡು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ, ಆ ನಿಗಮನ ಕ್ರಿಯೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ಸತ್-ಕಾರ್ಯ-ವಾದ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಹೊಸದಾದ ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸತ್-ಕಾರ್ಯ-ವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಈಗ ಏನೇನಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ಸಂಪೂಣವಾಗಿ ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಇದ್ದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮಡಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಂಥದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದು ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೂ ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.[2] ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದ್ದೇ ಆದರೂ ಅದು ಸದಾ ಉಳಿದೇ ಇರುವಂಥದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದೊಡನೆ ಉಳಿದಿರುವಿಕೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ : ಈಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವವು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ಥಿತಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪ್ರಧಾನ (ಮೊದಲು ಇಟ್ಟದ್ದು ಅಥವಾ ಮೊದಲು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು) ಎಂಬುದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ ಇದೇಯೆ[3] ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ

---

[1]ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 3

[2]ಹೋಲಿಸಿ ಯೋ. ಸೂ. iii. 13

[3]ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. i. 125

ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬ ಪದವನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇನೆಂದರೆ, ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ಸದಾ ಅಸೀಮಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಗೆಲನ (Hegel) ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸೀಮಿತತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ದೇಶ ಅಥವಾ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಲದೇಶಗಳು ಪರಿಮಿತಗೊಳಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೀಮಿತ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಸ್ವಯಂ-ಧಾರಕವಲ್ಲದ್ದು' ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, 'ಅವ್ಯಾಪಿ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆಕಾಶವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾಸ-ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಅದು ಧರಿಸಿದರೂ ತಾನೇ ಅದು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಈ ತನ್ಮಾತ್ರವು ತಾನು ಯಾವುದರಿಂದ ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಇನ್ನೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬೇರೊಂದು ಭೂತವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಸ್ವಧಾರಕವೂ ಆದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೇ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತ್ರಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ವರ್ಜನ (exclusion) ಇದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೊಂದೂ ಉಳಿದವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೀಮಿತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ (ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೃತ್ತಿ)[2]. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸ್ವಧಾರಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತತ್ತ್ವ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಏಕತೆಯಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವೂ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇರುವ ಅಂಶಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಏಕತೆ. ಭೌತಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಾಸಂಗಿ

---

[1]ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 15–16

[2].ಸಾಂ.ತ.ಕೌ.ಶ್ಲೋ.12; ಯೋ.ಸೂ.ಭಾ.ii. 15. ತಾನು ವ್ಯಾಪಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಗುಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ವಾದಾಸ್ಪದ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಎರಡೂ—ಪರಿಮಿತಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅದು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ. ಭಾಮತೀ II ii.1.

ಕವಾದ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವುದೂ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಪರಮಾವ್ಯಕ್ತಾ, 'ಅಂತಿಮವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ', ಅಥವಾ ಯಾವುದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಿರುಪಾಧಿಕವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆದದ್ದೋ ಅಂಥ ಪ್ರಥಮ ಕಾರಣ, ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[1] ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮಡಕೆಯು ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿದೆ, ನಾಶಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮಣ್ಣಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ಭವ ಹಾಗೂ ಲಯಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿ ಒಂದೇ ಆದ ಕೊನೆ ಇದೆ. ಈ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಣ್ಣು. ಇದೇ ವಿಚಾರವಿಧಾನವನ್ನು ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನಾಚೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೂಲ–ವಿಕಾಸವನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಿಕಾಸಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿರುವ ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಾತೀತವಾದುದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡು ಬರುವ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವಷ್ಟೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಇದೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಷಯ: ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಆಚಾರ್ಯರ ಮನ್ನಣೆಪಡೆದಿರುವ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ (ಆಪ್ತಾಗಮ), ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಹೇಳಿಕೆ.[2] ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಕೆಲವು ಭೂತ ತತ್ವಗಳಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ತತ್ವದಿಂದಲೋ ಈ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. (ಪು. 105). ಆದರೆ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಮುಂತಾದ ನಡುವಣ ಹಂತಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಮೂಲ ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಇರುವ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ನೋಡೋಣ.

(2) **ಪುರುಷ :** ಪುರುಷ ಎಂಬುದು ಚೇತನ ಅಷ್ಟೆ. ಅದು ಅವಿಕಾರಿ, ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕರ್ತನಾಗದೆಯೇ ಭೋಕ್ತಾ

---

[1] ಸಾಂ.ತ.ಕೌ.ಶ್ಲೋ. 15–16.

[2] ಸಾಂ.ತ. ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 6

ಆಗಿದೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕೂಡ ತರ್ಕದ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಅಂಥದೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಸ್ತು ಇದೆಯೆಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ವಿವಿಧ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಭೌತಜಗತ್ತು ಅಚೇತನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಒಂದು ಚೇತನತತ್ವವು ಅಗತ್ಯ. ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾತೃವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ನಡುವೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ವಾದವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಟಿಲವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವೈಷಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನಗಿಂತ ಸರಳವಾದ ಬೇರೇನೋ ಒಂದು—ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವು—ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ವಾದವೂ ಕೂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇನುಟ್ಟಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಸಜೀವ ದೇಹದಲ್ಲಿ, ಕಂಡು ಬರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ[2] ಅದೇ ಆತ್ಮವಿದೆಯೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೇ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾದ' ವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂಚಿಸುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನನ್ನಲ್ಲ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನನ್ನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧನಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯವು ಅವುಗಳ ಕರ್ತನಾದ ದೇವರೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಯಾರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಸಾಧನಗಳಿವೆಯೋ ಅಂಥ ಆತ್ಮವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಧನವನ್ನು ಯೋಜಿಸುವವನು ಯಾವನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಒಬ್ಬನನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲೇಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಳಸುವವರೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಡಿಯಾರಗಳು ತಯಾರಾಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಬಹುದು : ನಾಸ್ತಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವಾದದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಭಗವಂತನೇ ಆ ನಿರ್ಮಾಪಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ ಇದು. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಈ ಗೋಚರಜಗತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಹಜಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಯಾವುದೋ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವೊಂದು—ಭಗವಂತನೋ ಅಥವಾ ಕರ್ಮವೋ ಅಥವಾ

---

[1]ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 17.

[2]ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಪುಟ 62 ನೋಡಿ.

ಎರಡೂ ಕೂಡಿಯೋ—ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಒಂದು ಜೈವಿಕ ವಸ್ತು[1] ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ. ಅದು ಸ್ವತಃ ವಿಕಾಸವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇಂತಹ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಕೈಯಾಡಿಸುವವನೊಬ್ಬನ ಅಗತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯದ ನಾಸ್ತಿಕತೆಗೆ ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಮೂಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎಷ್ಟು ನಿಷ್ಫಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಲ್ಪನೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಃ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಚೇತನ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಾ ವಾದವು (design argument) ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ ಈ ಮೂಲಸಂಕಲ್ಪವಾದ (teleology) ವನ್ನು. ಸ್ವಭಾವ ವಾದಕ್ಕೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಇಲ್ಲೇ. ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದಲ್ಲಿನ ಏಕೈಕ ಅಂತಿಮಸತ್ಯವು ಚೇತನವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡಿ ಆಗಿರುವ ಒಂದು ಏಕವಲ್ಲ. ಇದು ಅಥವಾ ಅದರಂತೆ ಇದು ಅಚೇತನವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪುನಃ ತನ್ನನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಮಾನವನ ಹಂಬಲದಿಂದ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆತ್ಮಪರವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಾದವು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದು ಮುಕ್ತನಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು, ಯಾವುದರಿಂದ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ, ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಪುರುಷರು ಅನೇಕ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು[3] ಅನೇಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾನವರ ವಿಭಿನ್ನ ಅನುಪೂರ್ವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಭೌತಿಕ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು ವಾದವು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆತ್ಮಗಳು ಅನೇಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆತ್ಮದಲ್ಲೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶೇಷ (ಪು 255)ವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಅಂಥ ವಿವರಣೆಯ ಛಾಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

---

[1]ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 57.

[2]ಸಾಂ ಪ್ರ. ಭಾ. i 92–8.

[3]ಸಾಂ, ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 18.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಲೋಮವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸತ್–ಕಾರ್ಯ–ವಾದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಉತ್ಪನ್ನವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಸತ್–ಕಾರ್ಯ–ವಾದದಂತೆಯೇ ಸತ್–ಕಾರ್ಯ–ವಾದವೂ ಕೇವಲ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ–ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಮೂಲಕಾರಣವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಾವುದೆಂದರೆ, ಭೋಗ ಇಲ್ಲವೇ ಅಪವರ್ಗ. ಎರಡೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂಥವು. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ವಿಕಾಸದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಎರಡು ರೀತಿಯದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಪವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಅದರ ಸಹಜಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವುದು ಎಂದೇ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಕಾಸ ಗೊಳ್ಳುವುದು. ಒಂದು ಆತ್ಮವು ಮುಕ್ತವಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಆತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವುದೂ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಪ್ರಳಯವೇ ಹೊರತು ವಿಕಾಸವಲ್ಲ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ—ಇದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ—ಇದರೊಂದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅಪವರ್ಗವೇ ಏಕೈಕ ಗುರಿ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಗುರಿಯಾದ ಭೋಗವು ಅಪ–ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಗುರಿ. ಭೋಗ ಮತ್ತು ಅಪವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಂಧಪ್ರಕೃತಿಯು, ಸರ್ವಶಕ್ತ ವಾದದ್ದೇ ಆದರೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಕೊಡಬೇಕು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ, ಕರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಂದರೂ, ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಏನೂ ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮವು ಉಳಿಸುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ಆತ್ಮದಲ್ಲಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವೇ. ಇಂಥ ವಿವರಣೆಯು, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕೃತಿ–ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಪರವಿರೋಧವಿದೆಯೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಚೇತನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕುಂಟು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧ. ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಕಾರಣವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಏಕೈಕ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು.[1] ಏಕೆಂದರೆ ಅದು

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 31. ಪುರುಷಾರ್ಥ ಏವ ಹೇತುಃ

ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯೇ ಇರದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು, ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಒಂದು ಏಕತೆ ಅಥವಾ ಮೂಲಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳ ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಸ್ವಭಾವತಃ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಉಪಯುಕ್ತವೇ ಹೊರತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನೆರವನ್ನೂ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಶಕ್ತಿ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಪಡೆದಿದೆ. ಅದು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಅದು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕೊಡಬಹುದು. ಒಂದು ಜಲಾಶಯದ ನೀರು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೊಂದು ಬಿಂದುವಿನಿಂದಲೂ ಹೊರಸುಗ್ಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತಡೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿವಾರಿಸಲಾಗುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.[1] ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಆತ್ಮವು, ವಸ್ತುತಃ, ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೂ ಒಳಪಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಪರಿಣಾಮವೂ ಅಲ್ಲ.

ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು : ಯೋಗವು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಕಪಿಲನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ, ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಆತನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಮಾಡಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ[2]. ಆದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪುರಾತನ (classical) ಸಾಂಖ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಇದು ವಿರೋಧವಾದದ್ದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರವಾದದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದದ್ದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ತಡವಾಗಿ. ಸಾಂಖ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಲು ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಹಂಬಲಿಸು

---

[1] ಯೋ. ಸೂ. IV. 3

[2] ನೋಡಿ: ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. i. 92–8; V.2–12. SS. pp. 302–4.

ತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ **ಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಿರುವ ಬೆಂಬಲ ತೀರ ಅಲ್ಪ. ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯೋಗಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಈಶ್ವರಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ತೀರ ಸಡಿಲವಾದದ್ದು. ಪತಂಜಲಿಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಕೃತಿಯ ಉಳಿದ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.[1] ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ಕೂಡ ಇತರ ಪುರುಷರಂತೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷ ಅಷ್ಟೆ, ಆದರೆ ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಪುರುಷ. ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಈಶ್ವರನಂತಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪುರುಷರಿಗೂ ಹೊರಗಿನವನು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಆತ ಪರತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಈ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆಯುಂಟು (ಪು 264). ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಜಗತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಭೇದ. ತನ್ನ ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಲು ಪತಂಜಲಿಯು ಮಂಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಾದವೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ, ವಿವೇಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ತರ–ತಮ ಕ್ರಮವಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಷಯ, ಇಂಥ ತರ–ತಮ ಕ್ರಮದ ಪರಮಾವಧಿಯೆಂದರೆ ಅನಂತ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ವಿವೇಕಗಳೇ ಎಂಬುದು. ಅನಂತ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ವಿವೇಕಗಳುಳ್ಳವನೇ ದೇವರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತ ಕೂಡ ಪುರುಷಮಾತ್ರನಾಗಿದ್ದು ಶುದ್ಧಚೇತನವೇ ಆಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಇಂಥದೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಉಪಾಧಿಯೊಡನೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಪರ್ಕವಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಸತ್ತ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಂಧಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದಿಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗಿರುವ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಲು ಅವರಿಗವನು ನೆರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಾಧಿಸಲು ಇರುವ ಉಪಾಯ ಭಗವಂತನ ಸಹಾಯವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಾಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

---

[1]. ಯೋ. ಸೂ. i. 23–9, ಹೋಲಿಸಿ ERE Vol Xii. p. 831

ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮುನ್ನ ಈವರೆಗೂ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಬಹುದು :

i. ಯಾವಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೋ ಅದಾವುದೂ ಎಂದೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ii. ರೂಪಾಂತರ ಎಂಬುದು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

iii. ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯವೂ (ಪರಿಣಾಮವೂ) ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಸಾರತಃ ಒಂದೇ.

iv. ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮೂಲಗಳು ಮೂರು, ಆದರೆ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರಗಳಲ್ಲ, ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳು.

v. ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯೇ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣ.

vi. ಮನಸ್ಸೂ ಜಡವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ; ಜಡವಸ್ತುವೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ.

II

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ಸೈಕಾಲಜಿ' (psychology) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದವನ್ನು ಅದರ ಶಬ್ದ-ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಭವದ ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮ ಯಾವುದು? ಪುರುಷ ಎಂಬುದಿದೆ ನಿಜ, ಆದರೆ ಅದು ವಸ್ತುತಃ ಉಳಿದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನುಭವದ ಜ್ಞಾತೃವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. ಇದೇ 'ಮಹತ್' ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ. ಆದರೆ ಇದು ಕೂಡ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಲು ಅಷ್ಟೇ ಅನರ್ಹವಾದದ್ದು, ಕಾರಣ ಬೇರೆ ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದೂ ಜಡವಸ್ತುವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಸ್ವಯಂಭೋಕ್ತೃವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಭೋಕ್ತೃವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯೂ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಪುರುಷನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿ ಅದು ಸಚೇತನ ಭೋಕ್ತೃವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಚೇತನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭೌತಿಕಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು

ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಸೇರಿ ಆದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಅತೀತ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು, ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಆತ್ಮದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ–ಅಚೇತನವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಚೇತನವೋ ಎಂಬಂತೆ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ ಪುರುಷನು ಸಕ್ರಿಯನೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ.[1] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುವ ನಿದರ್ಶನ 'ಕೆಂಪಗೆ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಗುಂಡು'. ಅಲ್ಲಿ ನಿರಾಕಾರವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಗುಂಡಾಗಿಯೂ, ಶೀತಲ ವಾದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಬಿಸಿಯಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಂತಹ ಒಂದು ಮಿಶ್ರಿತ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದರ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಿ ಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ವೃತ್ತಿ ಎಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಅನನ್ಯವೆಂದೇ ಅನುಭವವಾಗುವುದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[2]

ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವವು ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹದಿಮೂರು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಕೃತ ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಆ ಮುಖವೇ. ಈ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಆ ಹದಿಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೂ ಅನುಭವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದತ್ತವಾಗಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಾಧನವಾಗು ತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಖಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ವಿವೇಚನೆಯ ವಿಷಯ. ಈ ಅಂಶ ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ಸಚೇತನ' ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ನೀಡಿ ರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇತರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಎಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲ ಭೂತಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಂದ ದೀಪ್ತವಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವಿದೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಸಚೇತನವಾದವು. ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯನಿಷ್ಠ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಎರಡು ಶ್ರೇಣಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಇದೇಯೆ. ಪುರುಷನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು

---

[1] ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ 20.

[2] ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. ii.20 ; iv. 22.

ತನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪರಿಣಾಮ ಆ ಶ್ರೇಣಿಗಳು.[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಾನಸಿಕ ಎಂದು ನಾವು ವರ್ಣಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ. ಚೇತನದಿಂದ ದೀಪ್ತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅವು ಮಾನಸಿಕಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಭೂತಗಳಿಂದಲ್ಲ (ಪು271) ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ—ಕಣ್ಣು ವರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ, ಕಿವಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಇರುವ ಗುಣಗಳ ಜೋಡಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ.

ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗವು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಂತಲ್ಲದೆ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕದಂತೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವೆಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿಗಸುಣವಾದ ಪ್ರಚೋದನೆಯೊಂದು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಾಗ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಯ ರೂಪಾಂತರವು, ಎಂದರೆ ವೃತ್ತಿಯು, ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಅದು ಚೇತನದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಾಗ, ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನ ನಡುವೆ ಮಾನಸಿಕಯಂತ್ರವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು (ಭೋಗ), ಅಥವಾ ಕಾಲವು ಪಕ್ವವಾಗಿದ್ದರೆ, ವಿವೇಕದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು (ಅಪವರ್ಗ) ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ : ವಸ್ತುವು ಮೊದಲು, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ತೀರ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಆದದ್ದು. ಅದು ವಸ್ತುವಿರುವುದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಅಷ್ಟೆ, (ಆಲೋಚನ ಮಾತ್ರ). ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟವು, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನಾಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅದೇನೆಂದು ವಿವರಿಸಿದಾಗಲೇ ಮುಂದೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು

---

[1]ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೊಂದಿಕೊಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಬದಲು, ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ, ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು, ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು.

ಆಗ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಭೂತಗಳಿಂದ ತೊಡಗಿ ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ವಿವರಗೊಂಡಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಪೂರ್ಣದಿಂದ. ಅನಂತರ ಆ ಪೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ.[1] ಜ್ಞೇಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮತ್ತೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅಹಂಕಾರವು ಅನುಭವವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಏನಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯು ನಡುವೆ ತಲೆಹಾಕಿ, ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಯಾವುದೋ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಜಾಗ್ರತಜೀವನದ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿದೆ. ಮನೋಯಂತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಚೋದನೆ ಉಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ಕೂಡಲೆ ಈ ಅಂತಃಕರಣದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲೊಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಆ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸಲು ನಿರತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಕಾಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸುಖ ದುಃಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಅಂತರಂಗಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ, ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುವ ವಿಧಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಒದಗುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವು ಆಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರದ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣವು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಭೌತಿಕವೊ ದೈಹಿಕವೋ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅನುಭವವು ಏಕಾಏಕಿ ಹೇಗೆ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲೂ ಇರುವ ಒಂದು ಕಷ್ಟ.

---

[1] ಸಾಂ ಕಾ. ಶ್ಲೋ 27, 28, ಮತ್ತು 30. ಸಾ.ತ.ಕೌ.ಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನೋಡಿ ಸಾಂ.ಪ್ರ.ಭಾ. ii. 32.

ಜ್ವಲಿಸುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಗುಂಡಿನ ನಿದರ್ಶನ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಗುಂಡಿಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಿಗೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ದ್ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೂತಗಳನ್ನುಳಿದು ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ದ್ವಿವಿಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈಗ ತಾನೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂಥ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಮಾತು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ನಾವು ಈಗ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೂಲತತ್ವಗಳಿಗೆ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಬಳಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ದಾರಿ ಒಂದೇ. ಅದೆಂದರೆ, ವಿಶ್ವಪುರುಷನೊಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ, ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಿಯೆಯೆಲ್ಲ ಅವನ ಭಾವನೆಗೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಿಶ್ವದ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಊಹೆಯು ಕೂಡಲೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚೇತನದಿಂದ ದೀಪ್ತವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮಹತ್ತು. ಅದೂ ಈ ಪುರುಷನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ವಿಕಾಸದ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಅವನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅಹಂತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ಜ್ಞೇಯಶ್ರೇಣಿ ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮ ಎಂದು ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದನ್ನೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೂ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಜ್ಞೇಯವನ್ನರಿಯುವ ಚಿಂತನಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.[1] ಅಂಥ ಒಬ್ಬ ವಿಶ್ವಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಕ್ರಮವೂ ವಸ್ತುತಃ ಆಗುವ ವಿಕಾಸಕ್ರಮವೂ ಒಂದೇ ಆಗುವುದರಿಂದ,[2] ವಿಕಾಸವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಊಹೆಯೇ ಕಾರಣ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರು

---

[1]ಯೋಗಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ (ii.19) ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಮಹತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅಹಂಕಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಅನಾತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೋಡಿ : ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. i. 45.

[2]Ip. vol ii p. 277; Prof. Keith: Religion and Philosophy of the Veda. pp. 535. ff.

ವಂತೆ, ಆ ವಿಕಾಸವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾನಸಿಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನಿಲುವೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಇದೇಯೆ.[1] ಪುರುಷರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಮಹಾನ್ ಆತ್ಮಾ) ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಇದೇ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಸಾಂಖ್ಯವೂ ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯೇ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದೇ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ಎರಡಾಗಿ—ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ—ಭೇದಿಸಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಬರಿಯ ಅವಾಸ್ತವ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ಪುರುಷನೊಡಗೂಡಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನೋ ಎಂದರೆ, ಶೂನ್ಯಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೂ ಏನೇನೂ ಭೇದವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಾನು ದ್ವೈತವಾದಿ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ತತ್ವವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು.[2]

III

ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಮಾಧ್ಯಮದ (ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ) ಮೂಲಕ ಉದಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯು ಯೋಗಾಚಾರಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠ ಭಾವನಾ ವಾದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಲೀಸಾಗಿ ಎಳೆದುಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗವು, ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೊರಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಸಾರಭೂತ ಅಂಶವಾದ ಆತ್ಮಗಳ ಅನೇಕತ್ವವು ಆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಬೆಂಬಲಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಅಥವಾ ಭೋಕ್ತೃವಿನ ಹೊರಗಿರುವ, ಆಧಾರಭೂತ ವಸ್ತುವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನ್ನಬಹುದು[3]. ಹೀಗಾಗಿ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ ಕ. ಉ. I. iii. 10–13, II. iii. 7–11 ; ಪ್ರ. ಉ. iv. 8 ; ಬೃ. ಉ. I. iv. 1

[2]ಸಾಂಖ್ಯದ ಆದಿಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಿ : Prof. Dasgupta's History of Indian Philosphy, Vol. i. pp. 213–22.

[3]ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ (ಶ್ಲೋ 11) ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಇದನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ : ಯೋ. ಸೂ. IV. 15.

ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಪು. 221). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಮಿತವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅನುರೂಪತಾವಾದ. ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಳುವ ರೂಪವು ಅದು ಕಂಡ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸತ್ಯ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದೇಯೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು-ನಿರೂಪಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು (ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಡುವೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದುಂಟು. ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಾದಿ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವು ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಖಾತರಿಯಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಮನಸ್ಸು[1] ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಉಂಟು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಒದಗಿರುವ ಅನುಭವದಿಂದ ಪಡೆದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ನೆಲೆ ಅದು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುದ್ಧಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಲವುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಲಾರದು. ವಸ್ತುವೇನೊ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಲವಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅದು ವಿವಿಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಲವು—ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡುವ ಬಿಂಬವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯದರ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಪ್ರತಿಯೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೈ ಹಚ್ಚುವ ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯು ಪಡೆದಿರುವುದರಲ್ಲೇ ದೋಷದ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೊಸ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಯಾವೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯುವವನ ಆ ಕ್ಷಣದ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಾದ. ಸದೃಶವು

---

[1]ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ಅಂತಃಕರಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದು ಅಂಶ ಮಾತ್ರ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದು ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಸದೃಶಕ್ಕೇ ಪ್ರಿಯ[1]. ಇದು ದೋಷವೆಂಬ ಪರಿಣಾಮದ ಬಣ್ಣವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೋಷ ಎಂದರೆ ಲೋಪ ಎಂದೇ ಹೊರತು, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಾಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೆಲ್ಲ ಇತರ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ(ಪು 168) ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಅಂಥ ಸಮಗ್ರ ಜ್ಞಾನ[1] ಸಾಧ್ಯ, ಆದರೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಾಧ್ಯ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಪೂರ್ಣತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೊರತೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನಿಷ್ಟದ ಬಹುಭಾಗಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣ ಬದುಕನ್ನು ಪೂರ್ಣವೆಂದು ನಾವು ಕಾಣುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಂಶತಃ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಿರುವುದು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಎಂಬ ಭೂತ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ'ನಾಗಿರುವವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದ ಎಲ್ಲರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತಃ ಇನ್ನೊಂದು ಕೊರತೆಯುಂಟು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯೊಂದೇ ಆಗಲಿ, ಪುರುಷನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಲಿ ಸಚೇತನ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅವೆರಡೂ ಕೂಡಿಯೇ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಫಲವಾಗುವವರೆಗೂ, ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಅವಿವೇಕ[3] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ದೋಷ ಮಾತ್ರ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಕಾಣುವ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಘಾತಕವಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಂದ

---

[1]ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. ಯಲ್ಲಿ (ಶ್ಲೋ.13) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆ ಒಬ್ಬಳೇ ಕನ್ಯೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದು.

[1]ನೋಡಿ : ಸಾಂ. ತ. ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 4. ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಆರ್ಷಂ ಜ್ಞಾನಮ್ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೋಲಿಸಿ : ಯೋ. ಸೂ. i–48.

[2]ಈ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಇದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : ಸಾಂ.ತ.ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 2, 21, 66 ಇತ್ಯಾದಿ.

ಒಂದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿ, ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತುವು ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನು ಪುರುಷನೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ವಿವೇಕದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ದೋಷವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದೇ ಜೀವನದ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿ.

ಹೀಗೆ ದೋಷವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರಬಹುದು. (1) ಒಂದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿರುವಲ್ಲಿ ಅಂಶವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. (ii) ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು. ಈ ಎರಡು ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ದೋಷವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯದರ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷನನ್ನೋ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೋ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ, ಒಂದನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು; ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆತಾಗ ಈ ದೋಷವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಕೂಡ ಮೊದಲನೆಯದರಂತೆಯೇ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಫಲವೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೇಲೆ ನೀಡಿದ ದೋಷಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನದ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸಿ ತಾತ್ವಿಕದೋಷ (metaphysical error) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸುವಂಥವು ಇವೇ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಈ ದೋಷದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮೂಲದೋಷದ ಅರಿವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಂಪುಹೂವಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟಾಗ ಒಂದು ಬಿಳಿಯ ಹರಳು ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಅದು ಬರಿಯ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಗಳ ಕಾರಣವೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂಥವೇ. ಮೊದಲನೆಯ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಹೂವೂ ಇದೆ, ಬಿಳಿಯ ಹರಳೂ ಇದೆ. ಅವನ್ನು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೆಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವುದರಿಂದ ಹರಳಿನ ಬಣ್ಣವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭ್ರಮೆಯಂತೆಯೇ ಇದೂ ಅವಿವೇಕ. ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈ ಭ್ರಮೆಯೇ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಕಾರಣ. ಹೂವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರೊಡನೆ ಹರಳೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತೊಡನೆಯೇ ದೋಷವು ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು, ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪೆ ಚಿಪ್ಪು ಮಾತ್ರ ಎದುರಿಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಬೆಳ್ಳಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ

ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಂತುಬಿಡುವುದು. ಎಂದರೆ, ನಾವು ತಾತ್ತ್ವಿಕದೋಷ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವೋ ಅಂಥ ಅಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಇದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭ್ರಮೆಯು ಎರಡು ರೂಪಗಳೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೋಷದ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕದೋಷನಿವಾರಣೆಗೆ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಭ್ರಮೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದ್ದವುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಎರಡನೆಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ನಾವು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅಂಶವಾವುದೆಂದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭಾರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಚಿಪ್ಪು ಹಗುರವೆಂಬುದು. ಈ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹಗುರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತರೆ ನಾವು ದೋಷಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ದೋಷವು ತೊಲಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ, ದೋಷದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳ ಕಾರಣಗಳು ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ತತ್ತ್ವ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ. ದೋಷ ಎಂದರೆ ಅಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ (ಅಖ್ಯಾತಿ)[1] ವೇ ಹೊರತು, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (ಪು. 277) ತಪ್ಪು ಜ್ಞಾನ(ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ)ವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದೋಷವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ಮೊದಲೇ ಅರಿತಿದ್ದ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬಾಧೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ದೊರೆತದ್ದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಾಂಶವೇ ಆಗಿರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯಾಂಶವಲ್ಲದಿರಬಹುದುಅಷ್ಟೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದೋಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಅಂಶ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ದೋಷವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವು ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗಗಳ ಮೊದಮೊದಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ.[2] ಆದರೆ ದೋಷಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತನ್ಮೂಲಕ

---

[1] ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೂಡ ಸತ್–ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದೇ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು.

[2] ಪು. 321ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿ 3 ನೋಡಿ. ಮತ್ತು ಯೋ. ಸೂ. ii. 6 ; ಯೋ. ಸೂ. iv. 33ನ್ನು ಕುರಿತು ಭೋಜವೃತ್ತಿ.

ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರವು ಇದನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಅದು ಕೆಂಪು ಹರಳೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ಆ ಎರಡುವಸ್ತುಗಳ—ಹರಳು ಮತ್ತು ಕೆಂಪುಬಣ್ಣ—ನಡುವೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ; ಆ ಸಂಬಂಧ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ ; ಎರಡೂ ನಿಜವಾದುವೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ನಿಜವಲ್ಲ—ಹೀಗೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೋಷವೆಂಬುದು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎರಡನ್ನೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (ಸದಸತ್-ಖ್ಯಾತಿ) ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.[2] ಈ ವಿವರಣೆಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.[3] ದೋಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಂತರಬಂದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕುಮಾರಿಲನ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ (ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿ) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮುಂಚಿನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಭಾಕರನ (ಅಖ್ಯಾತಿ) ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರೇ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇನ್ನೊಂದರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಿಂದ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.[4] ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನಾದರೂ ಇದೆಯೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ, ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಳೆದ ದೃಷ್ಟಿ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗವು ತಾಳುವ ನಿಲುವು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಜ್ಞಾನದ ಸಹಜ ಮುಖಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದೆ.[5] ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್–ಕಾರ್ಯ–ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ. ಅವ್ಯಕ್ತವು ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ, ಮೊದಲೇ ಇತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

[1] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಸೂ. V. 56.

[2] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಭಾ. V. 26 ಮತ್ತು 56.

[3] ಈ ವಿಷಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : Indian Philosophical Quarterly, (1929), pp. 99–105.

[4] ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 4; ಯೋ. ಸೂ. i. 7; ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ ಸಾಂ. ತ.ಕೌ. ಶ್ಲೋ. 5.

[5] ಶಾ. ದೀ. p. 20 ; ಸ. ದ. ಸಂ. p. 129.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೊದಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಸ್ವ-ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವು ತನ್ನ ಯಾವ ಮುಖವನ್ನು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೋ ಅದು ಸರ್ವದಾ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿ-ಕೋನಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲೇನೂ ಸ್ವವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

IV

ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗವೂ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನ್ಮಾಂತರ ಪಡೆಯುವ ವಸ್ತು ಪುರುಷ ಅಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದರಿಂದ ಸ್ಥಳಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾಂತರ ಯಾವುದಕ್ಕೆಂದರೆ, ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೂ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಅನುಬಂಧ. ಮೋಕ್ಷ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ. ಹುಟ್ಟು–ಸಾವು ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇ ಹೊರತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವನ್ನಲ್ಲ. ಗತಕಾಲದ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಸಂಚಯಗೊಂಡಿರುವುದು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಈ ಲೌಕಿಕ ಉಡುಪನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳು ಪುರುಷನ ಗುಣಗಳು ಎಂದು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ(ಪು.287)ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಅವು ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಭ್ರಮೆಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಂದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.[1] ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಅನುಭವದಂತೆ ನೈತಿಕತೆಗೂ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು. ಪುರುಷನನ್ನಾಗಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಸಹಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ನೈತಿಕಜೀವನವು ಲೌಕಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದರೂ ಪುರುಷನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಮುಖ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಒಳಿತುಕೆಡುಕುಗಳು ಪುರುಷನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕಾರ, ಅವು

---

[1] ಸಾಂ. ಪ್ರ. ಸೂ. V 20–5.

ಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕಲುಷಿತವಾಗದೆ ಉಳಿಯುವುದೇ ಚೇತನದ ಸಾರಸ್ವರೂಪ. **ಕಾರಿಕೆಯು**[1] ಹೇಳುತ್ತದೆ: "ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಬದ್ಧನೂ ಅಲ್ಲ, ಮುಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲ, ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೂ ಜನ್ಮಾಂತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಬಹುರೂಪಿಣಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಬಂಧ, ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದು."

ಇಲ್ಲಿನ ಗುರಿ ಕೈವಲ್ಯ, ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ತ ರೂಪಾಂತರ ಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಿರುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಶಾಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅಪವರ್ಗ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ದುಃಖದ ಲೋಕದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಆನಂದದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಈ ಅಪವರ್ಗದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅರಿವಿನ ಸಾಧನಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಉಪಕರಣಗಳು ಅದಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಗುರಿಯನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮದ ಸಾರಸ್ವರೂಪವೇ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆ ಅಚೇತನದ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣ ವಿವೇಕ. ಅದು ಬಂಧನದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಬರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ತಾತ್ವಿಕ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸತ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನವೇ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇದು ತಪ್ಪು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ (ಪು 291); ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ.

ಸಾಂಖ್ಯವು, ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಕೈವಲ್ಯ ಫಲ ಕೊಡುವ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಯೋಗದ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಇದೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥವಾದ **ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ** ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರಕಿರುವ ಏಕೈಕ ಉಲ್ಲೇಖವೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು.[2] ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದರ ಸೋದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ (ಯೋಗ).[3]

---

[1]ಶ್ಲೋ. 62.

[2]ಶ್ಲೋ. 64

[3]ಯೋ. ಸೂ. i. 12–16.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ (ಅಪರ-ವೈರಾಗ್ಯ). ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿ ಪಡೆಯಲು (ಪರವೈರಾಗ್ಯ) ಪೂರ್ಣ-ಜ್ಞಾನ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೇಡುಕುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ದೊರಕುವ ಅಪರವೈರಾಗ್ಯವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸಾಧಕನು ಪರತತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಗುರಿಯ ಸಾಧನೆಯು ನೈತಿಕವಾಗಿರುವಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪತಂಜಲಿಯು ವಿಧಿಸಿದ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಯೋಗ. ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾದ ಈ ಸಾಧನೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

(1) ಯೋಗದ ಎಂಟು ವಿಧವಾದ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ (ಅಷ್ಟಾಂಗ) ಮೊದಲ ಎರಡು ಯಮ ಮತ್ತು ನಿಯಮ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ (ಪು. 289). ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನೈತಿಕ ಸಾಧನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.[1] ಯಮ ಎಂಬುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು—ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರುವುದು (ಅಹಿಂಸೆ), ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುವುದು (ಸತ್ಯ), ಕದಿಯದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಪರರ ಸ್ವತ್ತನ್ನು ಅಪಹರಿಸದಿರುವುದು (ಅಸ್ತೇಯ), ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಸಂಚಯಿಸದಿರುವುದು (ಅಪರಿಗ್ರಹ).[2] ನಿಯಮ ಎಂಬುದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸುಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಶುದ್ಧಿ (ಶೌಚ), ತೃಪ್ತಿ (ಸಂತೋಷ), ಸಹಿಷ್ಣುತೆ (ತಪಸ್), ಅಧ್ಯಯನ (ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ), ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ (ಈಶ್ವರ ಪ್ರಣಿಧಾನ).[3] ಇವೇ ಆ ಸುಗುಣಗಳು

[1]ಯೋ. ಸೂ. ii. 29. ಟಿಪ್ಪಣಿ

[2]ಸಾಧನೆಯ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪಂಚವ್ರತಗಳಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. (ಪು.178)

[3]ತನ್ನ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶರಣಾಗತನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಗೀತೆಯ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭದ ಸಾಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಾದರೋ (i.23) ಅಂತಹ ಈಶ್ವರಭಕ್ತಿಯು ಸಮಾಧಿ ಅಥವಾ ತನ್ಮೂಲಕ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ, ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬದಲು ಆಚರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ವಿರೋಧದ ಸಂಭವನೀಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿ Prof. Dasgupta : the Study of Patanjali (Cal. Uni. pr.) pp. 166–67.

ಇವನ್ನು ಯೋಗದ ಅನುಶಾಸನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿರಕ್ತಿಯೇ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಮೊದಲ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಅಹಿಂಸೆ. ನಿಯಮದ ಉಪಕ್ರಮವೂ ಅಹಿಂಸೆಯಲ್ಲೇ, ಅವಸಾನವೂ ಅಹಿಂಸೆಯಲ್ಲೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.[1] ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಸುಗುಣಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಲ ದೇಶ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪರಿಪಕ್ವಗೊಳಿಸಬೇಕು.

(2) ವೈರಾಗ್ಯದ ಈ ಸಿದ್ಧತೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಯೋಗಸಾಧನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸಾಧನವಿಧಾನ ಇದು. ವೈದಿಕ ಅವೈದಿಕ ವೃತ್ತಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇದರ ಪರಿಚಯವಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಅದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಲವರು ಅಣಿಮಾದಿ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗಾಗಿ. ಮೋಕ್ಷಸಾಧಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಲು ಸಾಧನವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಂಥ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದರು. ಪತಂಜಲಿಯು ಯೋಗವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಡ್ಡಿಗಳು[2] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದ್ದಾನೆ.[1] ಈ ಯೋಗಸಾಧನೆಯನ್ನು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಅಷ್ಟಾಂಗ ಸಾಧನೆಯ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಹಂತಗಳು : ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದು). ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದರ ಭೌತಿಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಡೆಗಟ್ಟುವುದು ಇವೆಲ್ಲದರ ಗುರಿ. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಧಾರಣ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು. ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದೇ ಅವುಗಳ ನೇರವಾದ ಗುರಿ. ಈ ಸಮಸ್ತಸಾಧನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ತ್ವ ಇದು : ಬಹುಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ

---

[1]ಯೋ.ಸೂ. ಭಾ. ii. 30–1

[2]iii. 27.

ಲೌಕಿಕಚೇತನವನ್ನು ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಗೊಂಡಿವೆ ; ಈಗಲಾದರೋ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಎಂದರೆ ಪುರುಷ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಅದರ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪುನರ್‌ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ[1]. ಯೌಗಿಕ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಈ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಹಂತವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಲು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಮಾಧಿ ಎಂಬುದು. ಅದನ್ನು ಕೆಳಮಟ್ಟದ್ದು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಎರಡು ರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿ, ಎರಡನೆಯದು ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿ. ಎರಡನೆಯದೇ ಗುರಿ,[2] ಮೊದಲನೆಯದು ಬರಿಯ ಮೆಟ್ಟಲು. ಎರಡಕ್ಕೂ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಅಗತ್ಯ. ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊರದೂಡಿ, ಒಂದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ, ತಾನದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಬಿಟ್ಟು, ಬುದ್ಧಿಯು ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಮಾಧಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಸೆಳೆತಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿನಾಶಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದ ಜಾಜ್ವಲ್ಯಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಅಧಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯವು ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ವಿಲಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ.[3] ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಜಸ್ಸು ತಮಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಅಧಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸತ್ವದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಗೆಲ್ಲಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿಯ ಅಂತಿಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಗೊಂಡಾಗ ಪುರುಷನನ್ನು ಒಬ್ಬನನ್ನೇ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯದಾಗಿ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದಡದಲ್ಲಿರುವ ಮರದಂತಹ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಸರೋವರದ ಕಲಕಿದ ನೀರಿನಂತಿದೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆ ಮರದ ನಿಶ್ಚಲವೂ ಯಥಾವತ್ತೂ ಆದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೀಡುವ

---

[1] ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. ii. 33.

[2] ಯೋ. ಸೂ. i. 3 ಮತ್ತು 4.

[3] ಯೋ. ಸೂ. i. 2.

ಶಾಂತವಾದ ನೀರಿನಂತೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಮರವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಿರುತ್ತದೆ. ಸರೋವರವೇ ಒಣಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಮೂರು ಸ್ತರಗಳಿವೆ : ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ರಜಸ್ಸು ಅಥವಾ ತಮಸ್ಸುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಯಂತ್ರಕ ಅಂಶಗಳು. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸತ್ವವು ಪ್ರಧಾನ. ಮೂರನೆಯದು ಸತ್ವ ವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮೀರಿದ ಸ್ಥಿತಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನಸಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಮೀರಿದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ದಮನವನ್ನು ಒಳ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯು ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಸೊಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯ ಆದರ್ಶ. ಇಹಜೀವನದಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಗುರಿಯೂ ಒಂದುಂಟು. ಅದು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ. ಈ ದರ್ಶನವು ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ.[1] ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ತ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಬುದ್ಧಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿ ಅದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಮನೋಭಾವವೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಪರಿಪೂರ್ಣ– ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಯಂತೆಯೇ ಇದೆ (ಪು.293). ಅವನು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆದರೂ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಲ್ಲ.

---

[1] ಸಾಂ. ಕಾ. ಶ್ಲೋ. 67–8

ಅಧ್ಯಾಯ : ೧೨

ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಿದ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಈ ದರ್ಶನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ವೇದವನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ದೋಷರಹಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಜೈನ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ, ಅದನ್ನು ಇನ್ನಾವುದೋ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ನ್ಯಾಯ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವೇದಕ್ಕೆ, ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಗೆ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅದು ನೀಡುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಸ್ಥಾನ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಈಗಾಗಲೇ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದರತ್ತ ಓದುಗರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಬಯಸುತ್ತೇವೆ (ಪು. 192–5). ಈಗ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು : ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದು ಶಬ್ದಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ. ಅವುಗಳ ವಿವರಣೆ ಸುತರಾಂ ಸುಲಭ ವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಯಾವ ತತ್ವಗಳ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆ.[1] ಹೀಗೆ ತರ್ಕದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆ ದಾಗಲೇ ವೇದವು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸ ಬಹುದು : ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೊರಟು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನೆಗೆ ಹೋಗುವುದು, ಭಾಷೆಗೂ ಚಿಂತನಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸು ವುದು. ಭಾಷೆಯು, ಬಳಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಲ್ಲ[2] ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ದೃಷ್ಟಿ ಯಾದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ

---

[1]ನೋಡಿ. ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 104. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ತರ್ಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಪು. 194ರಲ್ಲಿ 1ನ್ನು ಕುರಿತು ಟಿಪ್ಪಣಿ 2 ನೋಡಿ.

[2]ಹೋಲಿಸಿ : ಶಾ. ದೀ : ಶಬ್ದಸಾಧುತ್ವೇಹಿ ಪ್ರಯೋಗಪರವಶಾ ವಯಂ ನ ಸ್ವಯಂ ಈಶ್ಮಹೇ (ಪು. 122). ಯಥಾ ಲೋಕಂಚ ಶಬ್ದಾರ್ಥಾವಧಾರಣಂ ನ ಯಥೇಚ್ಛಂ (p.127).

ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಯಥೇಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಬ್ದಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ (Semantics)ಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಈ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಕರಣವಾದರೋ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳ ಹೊರರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಒದಗುವ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಜನವು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜೈಮಿನಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನಂತರದವರು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ವೇದಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥವು. ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಅವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮಂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದರರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥ ಎಂದಾಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅನಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕೂಡ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪ್ರಧಾನವೇ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಅದರ ಹೆಸರೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ ವೇದಭಾಗಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ. ಇದು ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೌತ ಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಪರಿಶೀಲನೆ ಉಂಟು. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ದಾಟಿದರೆ, ಸಂದೇಹಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುದೂ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದುದೂ ಸಹಜವೇ. ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಅನೇಕ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಂತರ ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವೂ ಉಂಟು, ಅವನತಿಯೂ ಉಂಟು. ವಸ್ತುತಃ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ

ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಧೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೊದಲು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ, ಬದುಕಿನ ಗುರಿ ಸ್ವರ್ಗಸಾಧನೆ. ಈ ಗುರಿಯ ಬದಲು ಮೋಕ್ಷದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಇಟ್ಟದ್ದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದ ರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರ ಬದಲು ಒಂದು ದರ್ಶನವೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ತನ್ನ ಸದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಾದ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬುದು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅದು ನೀಡುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು, ಆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿರುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈಗ ತೀರ ಗೌಣವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಹೀಗಿದ್ದಿರ ಬೇಕು. ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನಂತರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೂ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು ಎಂಬ ಬಯಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದರ್ಶನವು, ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರಿಯ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಕೂಡದು ಎಂದೂ ಅವರು ಬಯಸಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮ-ಲಾಭವನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಾದದ್ದು ಕಲ್ಪ-ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಲ್ಲ.[1] ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಾಚೀನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಉಪವರ್ಷ ಮತ್ತು ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅನಂತರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಂತೂ ಇದು ತುಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ–ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ದರ್ಶನ. ಸ್ವರೂಪವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಚಿನದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಿಂತನಶೀಲತೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಹೊಸದಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ನೀಡುವ ರಹಸ್ಯಾರ್ಥರೂಪದ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ, ದರ್ಶನವು ಈಗ ನಿರೂಪಿಸುವ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿದೆ. ಅದು ಮಂತ್ರಗಳ ತತ್ವಚಿಂತನೆ ಯಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ವವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಮುಂದು ವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವೇದೇತರ ಮೂಲಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧವಾದ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ತತ್ವ-ಚಿಂತನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಕೆಲವು ಅಪ್ರಧಾನ ಸೂತ್ರಗಳು, ವೇದಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಭಾಗ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಈ ಮಾತು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸಿದರೂ,

---

[1]ನೋಡಿ. ಪು. 92 ರಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 1.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವು, ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿ ಬಳಿಕ ಶ್ರೌತ–ಸೂತ್ರಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೀರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಉದ್ದೇಶ ಮಾತ್ರ ದರ್ಶನದ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಫಲಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರಕಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ತಾರ್ಕಿಕಮಾರ್ಗ–ಹಠವಾದಿತ್ವಗಳ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ–ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕಗಳ, ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದರ್ಶನಮುಖವನ್ನೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೊ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ ಜೈಮಿನಿಯ **ಮೀಮಾಂಸಾ-ಸೂತ್ರ**. ಇತರ ತಾತ್ವಿಕ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಂತೆಯೇ ಇದರ ಕಾಲವೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ, ಕ್ರಿ.ಶ. 200ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅದು ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು, ಎಂದು ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚಿಂತನ ಪಂಥವು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ[1] ಬಹುಶಃ ಪತಂಜಲಿಯ **ಮಹಾಭಾಷ್ಯ**ದಲ್ಲೂ[2] (ಕ್ರಿ.ಪೂ.150) ಇದರ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳು 2,500 ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಅರುವತ್ತು ಉಪವಿಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿವೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವಿಷಯಗಳ ಚರ್ಚೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇದು ಬಹುಶಃ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಈ ವರ್ಗದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಂತೆಯೇ ಇದನ್ನೊಂದನ್ನೇ ಓದಿದಾಗ ಅದು ಬಹುವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರಿವಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಭಾಷ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯ ಭಾಷ್ಯವು ಆ ನೆರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾಲ ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. 400. ಸಂಪ್ರದಾಯವೇನೋ ಶಬರನಿಗೂ ಕ್ರಿಪೂ. 1ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೆನ್ನುಪ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯರಾಜನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸತ್ಯವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪವರ್ಷನ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೂ (ಕ್ರಿ.ಶ.350) ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಶಬರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅದರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

[1]ನೋಡಿ: ಪ್ರೊ. ಕೀತ್: Karma Mimamsa p. 2.

[2]ಹೋಲಿಸಿ: IV. i. 14.

ಏನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.[1] ಪ್ರಭಾಕರ (ಕ್ರಿ.ಶ.650) ಮತ್ತು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು (ಕ್ರಿ.ಶ.700) ಶಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಭೂತವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಬಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ **ಬೃಹತೀ** (ಮಹಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಖಂಡವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿರುವ ಶಾಲಿಕ-ನಾಥನ **ಋಜುವಿಮಲಾ** ಎಂಬುದು ಬೃಹತೀ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದೂ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಭಾಕರನ **ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಿಕಾ** ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೌರ್ಭಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಈ ದರ್ಶನದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ಲೇಖಕ ಭವನಾಥ. ಅವನ **ನಯವಿವೇಕವು** ಇನ್ನೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರಿಲನ ಶಾಖೆಯು ಬಹುಕಾಲ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯುಂಟು. ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಮುಖವೂ ಬೃಹತ್ತೂ ಆದ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ **ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕವೆಂಬ** ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ಭಾಗವೂ, **ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ** ಮತ್ತು **ಟುಪ್-ಟೀಕಾ** ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿ ಮಿಶ್ರನು ತನ್ನ **ನ್ಯಾಯರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ** ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತಿಳಿಯಾದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರನು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಚಿಂತನಕಾರ. **ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ** ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಕೀರ್ತಿಶಾಲಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದುವು. ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಇತರ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳೂ ದೊರೆತಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಯ **ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ,** ಮಾಧವನ **ನ್ಯಾಯ-ಮಾಲಾವಿಸ್ತರ**(ಕ್ರಿ.ಶ. 1350), ಖಂಡದೇವನ **ಭಾಟ್ಟದೀಪಿಕಾ** (ಕ್ರಿ.ಶ. 1650)ಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇವು ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಅಥವಾ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮುಖಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಆಪದೇವನ (ಕ್ರಿ.ಶ.1650) **ಮೀಮಾಂಸಾ-ನ್ಯಾಯ-ಪ್ರಕಾಶ** ಅಂಥದೊಂದು. ಅದರ ಸಂಗ್ರಹವಾದ, ಅಥವಾ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದರ ಆಧಾರವಾದ,[2] **ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ** ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವುಂಟು. ಲೌಗಾಕ್ಷಿ ಭಾಸ್ಕರ ಅದರ ಕರ್ತೃ. ಕುಮಾರಿಲನ ಶಾಖೆಯು—ಇದನ್ನು ಭಾಟ್ಟ ಶಾಖೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ—ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ

---

[1] I·i·5

[2] ಪ್ರೊ.ಎಡ್ಗರ್ಟನ್ : Mimamsa–nyaya–prakasa (Yale Uni· pr) pp· 22-3·

ಮಾನಮೇಯೋದಯ. ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದ ಈ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃಗಳು ಇಬ್ಬರು, ಬಹುಶಃ 16ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ತುಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ .ಆ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆಯೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಗಮನಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಶಾಖೆಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ವಿವಾದದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯು ಪ್ರಾಚೀನತರವಾದದ್ದು ಎಂದೂ, ಮೀಮಾಂ-ಸೆಯ ಆದಿಸ್ವರೂಪದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪರೇಖೆಗಳನ್ನು ಅದು ಕಾಪಾಡಿದೆ, ಅಥವಾ ಅದರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು[1].

ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ಎರಡೂ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ. ಆದರೆ ಆತ್ಮದ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಎರಡೂ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಕುಮಾರಿಲನ ಶಾಖೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ. ಆತ್ಮವು ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತಾ ಎರಡೂ ಹೌದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಬದಲಾವಣೆ-(ಸ್ಪಂದ), ರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ (ಪರಿಣಾಮ)ಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಾದರೋ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ಪಂದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.[2] ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರೂಪಾಂತರಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡ ಶಾಶ್ವತತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯಾನುಭವದ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಯಾ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರ[3] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಿರುವುದು ಆತ್ಮದಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ 'ವಸ್ತು'ವಿನಲ್ಲಿ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಅಥವಾ ಕ್ಷೋಭೆಯು ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧಾರಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆತ್ಮವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ

---

[1] ಪ್ರೊ. ಕೀತ್ : op. cit. pp. 9–10.

[2] ಶ್ಲೋ. ವಾ. p. 707, ಶ್ಲೋ. 74.

[3] ಶಾ. ದೀ. pp. 56–7.

ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಅದಲ್ಲ. ಅದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವವರೆಗೂ ಅವೆಲ್ಲದರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಉದಿಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉದಿಸುವ ಸಂಬಂಧವು ಅನುಪಮವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಣ (ವ್ಯಾಪ್ತೃ-ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು (object) ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಂಥದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವಾದರೋ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೃದುತ್ವ (ವಿಕ್ಲೇದ), ಅಡುಗೆಯಾದ ಅಕ್ಕಿಯಂಥ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕರ್ತೃ; ಎರಡನೆಯದು ಅದರ ವಿಷಯವಸ್ತು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದಾಗ, ಆ ವಸ್ತುವೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಭವ ಎಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಪರಿಣಾಮವೂ ಅದರಲ್ಲುಂಟು. ತನ್ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ಪ್ರಕಾಶ ವಿಶಿಷ್ಟ). ಹೀಗೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದೇ (ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತತಾ), ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಉದಿಸಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರಲು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಉದಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸಬಲ್ಲುದಾದರೂ ತನ್ನನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ; ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (ಪು. 275) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಂತರಂಗವೀಕ್ಷಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುವಂಥದು ಎಂದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೊಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯಬಹುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರಬಹುದು. ಫಲಿತದ ಈ ದ್ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವೋ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಮೀಪ ಕಾರಣವು (ವಿಶದಾವಭಾಸ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಪರ್ಕ. ಮೊದಲ ಸಲಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ದೊರಕುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದದ್ದು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ (ಪು. 316). ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳು ದೊರಕುವುದು ಅನಂತರ ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರಲ್ಲಿ

ಮೊದಲ ಹಂತವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದೂ ಅನಂತರದ್ದನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳನ್ನು ಇವರು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೂ ಇಲ್ಲಿಗೂ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ಸವಿಕಲ್ಪಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಹೊರತು ಯಾವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೂ ಬಾರದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ (ಪು. 275). ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಅದನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬಹುದು, ಹೊಂದಿಯೇ ಇವೆ, ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅಸಮಗ್ರವೂ ಅಸಮರ್ಪಕವೂ ಆಗಿರುವ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಈ ಆದ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೊಡ್ಡವರೂ ಸಹ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.[2] ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಅನುಭವದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಊಹಾಸೂತ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಅದು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮನಸ್ಸೂ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಹಕಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆರಡು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ನೋಟ, ರುಚಿ, ವಾಸನೆ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ (object) ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ ಭೂತಗಳಿಂದ ಅದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಆಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಇವರ ದೃಷ್ಟಿ. ಇನ್ನು ಉಳಿದದ್ದು ಶಬ್ದದ ಇಂದ್ರಿಯವೊಂದು. ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ದಿಕ್‌ನಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ವೇದೋಕ್ತಿಯನ್ನು[3] ಅವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ[4] ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಜ್ಞಾನವು

[1] ಶಾ.ದೀ. ಪು. 36 ಮತ್ತು 40.

[2] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 40 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ). ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

[3] ಮುಂ. ಉ. II i. 4.

[4] ನೋಡಿ. ಶಾ. ದೀ. ಪು. 36.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಪರೋಕ್ಷವೋ ಎಂಬುದನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದೋ ಪಡೆಯದೆಯೋ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಜ್ಞಾನ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ, ಆತ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಜಾಗ್ರತ್‌ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವಪ್ನದಶೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಇದೇ ವರ್ಣನೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಐದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕುಮಾರಿಲನ ದೃಷ್ಟಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆತ್ಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇನೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟು (ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೂ ಇವನಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಆನಂದವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಆನಂದವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ (ಪು. 69). ಕುಮಾರಿಲನಾದರೋ ಅದನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ, ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಆನಂದಾನುಭವವಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ತಾನು ನಿದ್ದೆಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಯಾವುದೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆನಲ್ಲ ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಮೇಲೆ ಪಡುವ ವಿಷಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೊಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಆತ.[1]

ವಿಷಯದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮೊದಲು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಆತ್ಮದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ದಾರಿಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಆ ಅಂಶ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ (ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯ) ನೇರವಾಗಿ ಅದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[2] ಈ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ ಇದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಅಗತ್ಯ.

---

[1] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 124.

[2] ಅದೇ. ಪು. 122.

ಕುಮಾರಿಲನು ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಆತ್ಮವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯವೂ ಆಗಬಹುದು (ಜಡ-ಬೋಧಾತ್ಮಕ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಅವನು ಕೊಡುವುದು "ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ಬಲ್ಲೆ"[1] ಎಂಬ ಎಲ್ಲರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆ. (ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು)ಅವನ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಭೇದಾಭೇದವಾದ) ಎಂಬುದು[2]. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು 'ಮಡಕೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಂಶ (ಅಹಂ-ವೃತ್ತಿ), ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಂಶ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟವೃತ್ತಿ). ಎಂದರೆ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಸದಾ ಇರುವಂಥದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಇರುವಂಥದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಅಹಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾತೃ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಎಂದು, ಅಥವಾ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಹಂ ಎಂಬುದನ್ನಾಗ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಹಂ ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞೇಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ತನ್ನ-ತನದ ಅರಿವಿಗೇ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಆಗ ಅಹಂಭಾವನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ (object) ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾನೆಂಬುದರ ಅರಿವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವೂ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಉಂಟಾಗಲೇ ಬೇಕು ಎಂಬುದರೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಾಗುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ— ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದಿರುವುದು, ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ—ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಆತ್ಮವಿರುವುದು, ಇವೆರಡೂ ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ, ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆ.

---

[1] ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒದಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ಭಾಗಶಃ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಆತ್ಮವಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು (ಉದಾ. ಒಂದು ಮಡಕೆ) ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

[2] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 101.

ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಕುಮಾರಿಲನ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾಕರನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಅವನು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.[1] ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು 'ಜ್ಞೇಯವೂ' ಆಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅವನ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞೇಯವಾಗಬಲ್ಲುವು. ಆತ್ಮವಾದರೋ ಜ್ಞಾತೃ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುದೂ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೇ. ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಿನೊಡನೆಯೇ ಅದು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗದಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಡವಾದುದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಪಡೆದಿರುವ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಅಗತ್ಯ.[2] ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ನೆರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಅದನ್ನರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕಕ್ರಿಯೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಾಗ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಆತ್ಮವೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾಕರನು ಬಳಸುವ ಪದ ಸಂವಿತ್. ಇದು ಸ್ವಯಂ–ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಲು ಬೇರೆ ಯಾವುದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಂತಿಮವಸ್ತುವಾದರೂ ಶಾಶ್ವತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ತೋರಿ ಮರೆಯಾಗುವಂಥದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡನ್ನೂ ತನ್ನೊಡನೆಯೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತ್ರಿಪುಟೀಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರಕಾಶನನ್ನೇ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಉಳಿದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು: ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ.

II

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಹಠವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮೊದಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ

---

[1] ನೋಡಿ : ಪ್ರ.ಪಂ. ಅಧ್ಯಾಯ viii. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪು. 152 ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

[2] ಪ್ರ. ಪಂ, ಪು. 51.

ಹೋಗಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುವುದಲ್ಲ ತನ್ನ ದರ್ಶನದ ಗುರಿ, (ಅದು ಉಪದೇಶಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ), ತನ್ನ ದರ್ಶನವು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ತತ್ವಪರಿಶೀಲನ (ಪರೀಕ್ಷಾ-ಶಾಸ್ತ್ರ)[1] ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವಾಗ ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಸುವುದೇ ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಮಾರ್ಗ ಅಷ್ಟೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ಅದರಲ್ಲೇನು ಬೆಲೆಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ. ಅವರು ತರ್ಕದ ರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ. ತಾರ್ಕಿಕ ಎಂಬ ಪದದ ಸಂಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಹಠವಾದಿಗಳೆಂದು ಅವರನ್ನು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ (ಉತ್ಪತ್ತೌ), ಖಚಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ (ಜ್ಞಪ್ತೌ)[2], ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಈ ದರ್ಶನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ a b c ಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಆ ಕಾರಣಗಳೇ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅರಿತಾಗ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆಯೇ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೇನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಊಹಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡಬಹುದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ಹಾಗಾಗದೆ ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ನಮಗೆ ದೊರಕುವ ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಊಹೆಯಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಯಾನ ಕೆಲಸದಲ್ಲೇ ತೊಡಗುವುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗವು ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅದರ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಾಧನವು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡದಿರಲು ಆ ಅನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೇ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಕಾರಣವು ಆ ಸಾಧನದ, ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ, ಯಾವುದೋ ದೋಷ (ಕರಣ ದೋಷ). ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬನು ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷ. ತಪ್ಪುಜ್ಞಾನವು ಉದಿಸುವುದು ಹೀಗೆಯೇ. ಆಮೇಲೆ ಬರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅದು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ (ಬಾಧಕ ಪ್ರತ್ಯಯ). ಒಬ್ಬನು ದೂರದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಅದು ಹಗ್ಗ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ

---

[1] ನೋಡಿ. ಶಾ. ದೀ. p. 18. ಮತ್ತು ಹೋಲಿಸಿ ಜೈಮಿನೀ–ಸೂತ್ರ. I. i. 3.

[2] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 19–23 ಮತ್ತು, 48–50 ; ಪ್ರ. ಪಂ. ಅಧ್ಯಾಯ iv.

ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನವು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಇದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಸತ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅದು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಅದು ಹಾಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಹಾಗೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಲೂ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಫಲಪ್ರದಕರ್ಮವನ್ನು (ಸಂವಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪಾತ್ರನಿರ್ವಹಿಸುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಭವವೇ, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂಥದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ-ದೋಷ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಕ್ಷ್ಯಕೊಡಲಾರದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು, ಅದನ್ನು ಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆ ತೀರಿಸಿಕೊಂಡೆನೆಂದೂ ಅವನಿಗೆನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಫಲಪ್ರದ ಕರ್ಮವುಂಟು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಪ್ರತಿರೂಪವೊಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಕಾರ್ಯತಃ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೇನೆಂದರೆ, ಎರಡು ಅನುಭವಗಳೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಇಂಥ ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೆ ಅದು ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ರುಜುವಾತೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವು ವಾಸ್ತವವಾದವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದೋಷದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾರದೆ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅನ್ಯಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು (ಪರತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ) ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಂತೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯು, ಅನ್ಯ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಕಾಲತ್ತನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನೇ ಕೈಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಪರಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ವೇದಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲಿ ವೇದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ದೋಷವಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಕರಣ ದೋಷ). ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವನೇ ಅಥವಾ ಬರೆದವನೇ ಮೂಲ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ವೇದಗಳು ಸ್ವಯಂ-ಭೂತವಾದುವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃಗಳೇ ಇಲ್ಲ (ಅಪೌರುಷೇಯ). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವಿಧವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಘರ್ಷಣೆಯುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಆಧಾರಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಇಹಜೀವನದ ಆಚೆಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನುಭವದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ (ಪು. 193) ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ವೇದವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಂಗತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಅಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅಂಥ ಯಾವ ಅಸಂಗತತೆಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ವೇದಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯುವುದು ಎಂದರೇನು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿ ವೇದ ಎಂದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಮಾತುಗಳ ಒಂದು ರೂಪ. ಅದು ಸ್ವಯಂ-ಭೂತ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಧಾರಗಳು ಇವು :

(1) ಒಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದದ್ದು. ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು. ಪದವೂ ಅದು ಯಾವುದರ ಹೆಸರೋ ಆ ವಸ್ತುವೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದಿಯಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.[1] ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಪದ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು'ಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

---

[1]ಶಾ.ದೀ. ಪು. 90–7 ಮತ್ತು 116–17. ಇದನ್ನೂ ನೋಡಿ : ಪು. 44 ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಪದ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಧ್ವನಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಒಂದು ವರ್ಣ ಎಂದರೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಎಂದರ್ಥ. ಅದು ಭಾಗರಹಿತ (ನಿರವಯವ), ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ (ಸರ್ವಗತ), ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಣವನ್ನು ಹಲವಾರು ಸಲ ಅಥವಾ ಹಲವಾರು ವಿಧವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದು ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟೇ ತರಹ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಸೂತ್ರದಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವರ್ಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧಗೊಳಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಅದರ ಆಗಂತುಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡರೂ ವರ್ಣವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವರ್ಣವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರ ಪರವಾಗಿ ಹೂಡಿರುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ವರ್ಣವನ್ನು ಹಲವು ಸಲ ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೂಡಲೆ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಆ ಎಲ್ಲ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅಕಾರವನ್ನು ಹತ್ತು ಸಲ ಉಚ್ಚರಿಸಿದೆವು ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಹತ್ತು ಅಕಾರಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದೆವು ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭ್ರಮೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಧ್ವನಿಯ ವಿಷಯ ಧ್ವನಿ ಎಂಬುದು ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇರುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು. ಹಲವಾರು ವರ್ಣಗಳಿರುವಾಗ, ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ (temporal series) ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಖಿತಸಂಕೇತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ (spatial) ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದಿರುತ್ತದೆ : ಒಂದು ವರ್ಣವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಘಾತಗಳೊಂದಿಗೆ, ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದಲ್ಲ, ಇದು ಹೇಗೆ, ಎಂದರೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಸಾಧನದಲ್ಲೇ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧ್ವನಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ವಿವರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾವೀಗ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ : ಧ್ವನಿ ಎಂಬುದು 'ನಾದ' ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ನಾದವು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಸಾಧನವಾದದ್ದರಿಂದ ವರ್ಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು, ಎಲ್ಲಿ ಅದು ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಶಬ್ದ(a word) ಎಂಬುದು ಈ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೋ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೋ ಸೇರಿ

ಆದದ್ದು. ಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ, ಅದೊಂದು ಪೂರ್ಣ (ಅವಯವಿನ್) ವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಪೂರ್ಣವು ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಯವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದದ ವರ್ಣಗಳೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಬರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿ-ವಾರ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. 'ದೀನ' ಮತ್ತು 'ನದೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವರ್ಣ ಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರದಿದ್ದರೆ, ಆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಮವು ವರ್ಣಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ವರ್ಣಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ಣಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಪ್ರತಿಜ್ಞೆ. ಒಂದು ಮರದಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ವೀಕ್ಷಣಕ್ರಿಯೆಯು ಅನುಕ್ರಮವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಏಕತೆಗೇನೂ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ವರ್ಣಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಶಬ್ದದ ಏಕತೆಗೆ ಭಂಗವೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವ 'ವಸ್ತುಗಳು' ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗಿಬಿಡುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಇದರ ಬದಲು ಅವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯಗಳಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಂಕೇತಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಸಾಮಾನ್ಯ.[1] ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಇತರ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು ; ಅಷ್ಟೆ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಎರಡೂ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಯಲ್ಲಿನ ರೂಢಿಯ ಅಂಶವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ. ರೂಢಿಯ ಅರ್ಥವು ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು(ಸಹಕಾರೀ) ಅವರು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ರೂಢಾರ್ಥದ ಪ್ರಯೋಜನ[2] ಎಂದು ನಿದರ್ಶನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ರೂಢಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಪದ

---

[1] ಅಂಕಿತನಾಮಗಳ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ ರೂಢಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾದದ್ದು. (ನೋಡಿ ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 135-6 ಮತ್ತು ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 674. ಶ್ಲೋ. 120). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದೇವದತ್ತ' ಎಂಬುವನು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೀವನ ದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರದು. (ನೋಡಿ : ಮಮ್ಮಟನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾಶ, ii. 8).

[2] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 91

ಗಳ ಅರ್ಥದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಪಡೆದಿರುವವನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸು ವುದು ಅನಗತ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹು ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಹಾರ ವೇನೆಂದರೆ, ಭಾಷೆಯು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ ದೈವೀ ಮನಸ್ಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸಹಜವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ[1] ಎಂಬುದಾಗಿ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ ನವೀನ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ; ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯದ್ದು.[2] ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿರುವುದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಥವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷಾ-ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಆ ಪಂಥದ ವಾದ.

(2) ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದರಿಂದ ವೇದವು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅದು ಕೇವಲ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಶಬ್ದರೂಪ ವಾದುದು ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದಿಯಿರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು ಒಮ್ಮೆಲೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸದಂತೆ ಅದು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ವೇದವೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿದೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದೂ ಸಹ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದದ್ದು. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಿತ್ಯತೆಯೇ ಅನಾದಿತ್ವದ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೂ, ಅಷ್ಟೇಕೆ ಉಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಸಹ, ಹಾಗೆಯೇ ಅನಾದಿಯಾಗ ಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ, ವೇದವು ಮಾತ್ರವೇ ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಲಕ್ಷಣ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ವಿವಿಧ ಪದಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಕ್ರಮವೇ (ಅನುಪೂರ್ವೀ) ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವೇದವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ, ಅದರ ಪಾಠವು ಅನಾದಿ ಎಂದು. ವೇದಗಳು ಮಾನವ ಕೃತವೂ ಅಲ್ಲ, ದೈವಕೃತವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ. ಗುರುವಿನಿಂದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ, ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದು ಚಾಚೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗ ದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ[3]. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಆಧಾರ, ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ

---

[1] ಸಿ. ಮು. ಪು. 361.

[2] ಒಂದು ರೂಢಿಯ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿದೆ ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಹೌದು. ಈಗ ಇರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆದರ್ಶವಾದ ಒಂದು ಮೂಲಭಾಷೆಯ ಅಪಭ್ರಂಶಗಳು ಅವು. ಇದು ಕ್ರಮವಿಪರ್ಯಯ ಮಾಡಿದಂತೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

[3] ಜೈಮಿನೀಸೂತ್ರ I. i. 27–3 .

ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವೇದಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗಿರುವುದೇ. ಇತರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬುದ್ಧನ ಕೃತಿಗಳು ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತ ಇಂಥವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಆನುಪೂರ್ವಿಯನ್ನು ಕರ್ತೃಗಳೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವಯಂ–ನಿರ್ಣಯಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವೇದಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮೌನವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಈ ವಾದವೂ ಕೂಡ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು, ಆದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವೇದಗಳ ಪಾಠದ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವರು ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ರಚಿಸಿದನೇ, ಅನೇಕರು ರಚಿಸಿದರೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೌನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೂ ಅದು ನಿಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ, ಅವರು ಯಾವ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೋ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಅವರ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು, ಅದರ ಪ್ರಚಲಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಹಠವಾದವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ "ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂಜೆ" ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ವೇದಗಳ ಉಪದೇಶ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ತಾಳಿದ್ದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅವುಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸತ್ಯ ಇಷ್ಟೇ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು. ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಂತಹ ಇತರ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವೈಯಾಕರಣನಾದ ಪತಂಜಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವುದು ಬೋಧಪ್ರದವಾದದ್ದು. ಆತ ಕ್ರಿ. ಪೂ. 2ನೆಯ ಶತಮಾನದವನು. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದಗಳ ಅರ್ಥವು ಅನಾದಿಯಾದದ್ದಾದರೂ ಅದರ ಪದಗಳ ಆನುಪೂರ್ವಿಯು ಹಾಗಲ್ಲ. "ವೇದಗಳು ಪೌರುಷೇಯವಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ ? ಅದು ನಿಜವೇ ಆದರೆ, ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳ ಕ್ರಮವಲ್ಲ."[1]

ಇನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಕುಮಾ

[1] IV. iii. 101.

ರಿಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರ ಇಬ್ಬರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದಿ. 'ಸ್ವಾನುಗುಣವಾದ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸದಿರುವಂಥ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ'[1] ಎಂದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ಒಳಪಡದಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸ್ಮರಣೆ. ಭಾಟ್ಟಪಂಥಗಳ ಪ್ರಕಾರದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನೂತನತೆಯು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಿಯಮ.[2] ಸತ್ಯವು ಮುಂದೆ ಒದಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರಕೂಡದು (ಅಬಾಧಿತ), ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಲದು; ಇದುವರೆಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು (ಅನಧಿಗತ) ಅದು ಸೂಚಿಸಲೂಬೇಕು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವೂ (ಅನುಭೂತಿ), ವಸ್ತುವು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಮಾಣವೇ. ದೋಷವೆನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಕೂಡ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲೇ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭಾಕರನು ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಅನುಭೂತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅನುಭವವೆಂಬುದರ ಮೂಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಲ್ಲ ; ಅದು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದುದು (ಸಾಪೇಕ್ಷ)[3] ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ದೋಷವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕುಮಾರಿಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿ ಅನಂತರ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ.

(i) ಅಖ್ಯಾತಿ: ಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅರ್ಥ 'ಜ್ಞಾನಾಭಾವ'. ಈ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಭಾಕರನ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ದೋಷವು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಏಕಾಂಶವಲ್ಲ, ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ[4] ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

---

[1]ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 217, ಶ್ಲೋ. 3 ; ಪ್ರ. ಪಂ. iv, 66.

[2]ಶಾ. ದೀ. ಪು. 45 ; ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 431 ಶ್ಲೋ 104–6

[3]ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 42–43, 127.

[4]ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಇದು 'ಸಂವಿತ್' ಆಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದೋಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯಿರಲೆಂದು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ.

ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ತಿಳಿದು 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ನಾವೆಂದುಕೊಂಡಾಗ, 'ಇದು' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಆಗ ನಾವು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೋಷವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸೇರಿ ಆದದ್ದು, ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಬಳಿಕ ಕೂಡಲೇ ಬರುವ ನೆನಪು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ಅದಕ್ಕೆಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಆಮೇಲೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೋಷವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ 'ಇದು ಚಿಪ್ಪು' ಎಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ತೋರಿಸುವುದು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬರಿ ನೆನಪೇ (ಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರಮೋಷ)[1]; ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಾವದನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುವು ಆಗ ಇವೆ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ನ್ಯಾಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹಾಗೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ತಾರ್ಕಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂದಾದರೂ ವಂಚನೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಪ್ರಭಾಕರನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವೀಕೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೋಷವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ದೋಷವೆನ್ನುತ್ತಾರೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.[2] ಇದರ ಸಹಜ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಷಯಗಳೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋದದ್ದೊಂದೇ ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ[3] ದೋಷಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ

---

[1]ಪ್ರಭಾಕರನ ಪ್ರಕಾರ ಕನಸುಗಳು ಸ್ಮೃತಿಯೇ. ಆದರೆ ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ನೋಡಿ : ನ್ಯಾ. ಮಂ, p. 179.

[2]ಹಾಗೆಯೇ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎರಡರ ಸ್ವಭಾವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಂಶ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬೇರೆ. ನೋಡಿ : ಶಾ. ದೀ. ಪು–45

[3]ಪ್ರ. ಪಂ. iv. ಶ್ಲೋ. 5

ಅಭಾವವು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಚಿಪ್ಪುಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶದೊಡನೆ ಸಮಾನವಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗುವ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಫಲತೆಯ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಚೇಷ್ಟೆಯಿಂದ ದೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೋಷವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನು ಅಂಶರೂಪದ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾವು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು. ಜ್ಞಾನದ ಯಾವ ಒಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ದೋಷ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಕೆಂಪು ಹೂವಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟ ಬಿಳಿಯ ಹರಳನ್ನು ಕೆಂಪು ಹರಳು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ : ಒಂದು, ಹರಳಿನ ನಿಜವಾದ ಬಣ್ಣ ಬಿಟ್ಟು ಹರಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು ; ಇನ್ನೊಂದು, ಕೆಂಪು ಹೂವಿನಿಂದ 'ಕೆಂಪು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೊಂದೇ ಬಂದದ್ದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವಷ್ಟರವರೆಗೂ ನಿಜವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವುದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಇವೂ ವಸ್ತುಗಳ, ಎಂದರೆ, ಹರಳು ಮತ್ತು ಹೂವುಗಳ, ಆಂಶಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೋಷದ ಮೂಲವಿರುವುದು ವಸ್ತುಗಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಹಿಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿನಂತೆ ಅವುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದರ ಬದಲು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು, ಎರಡೂ ವೈಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು. ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ತಪ್ಪುಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಖ್ಯಾತಿ ದೃಷ್ಟಿಯು ದೋಷಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ, ಇನ್ನೊಂದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ. ಒಂದು, ಎದುರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ, ಇನ್ನೊಂದು ಅವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು.[1] ಇವೆರಡೂ ಸೇರದಿದ್ದರೆ ದೋಷವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

---

[1]ಸಾಂಖ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸಿ.

(2) ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ.[1] ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಹೊರಗಣ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕುಮಾರಿಲನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಿಪ್ಪು-ಬೆಳ್ಳಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ನೇರವಾಗಿ ದತ್ತವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ, 'ಇದು' ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಅಭಾವವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದರ ಪ್ರತಿರೂಪವೊಂದರಿಂದಲೇ ಆ ಭಾವನೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ದೋಷಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹಿಂದಿನದರಂತೆಯೇ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ—'ಇದು' (ವಿಷಯ) ಮತ್ತು 'ಯಾವುದು' (ಪರಕಾರ), ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಹಿಂದಿನದರಂತೆಯೇ ದೋಷವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಾಗ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದರ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು: ಅಖ್ಯಾತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (Presentative) ಮತ್ತು ಜ್ಞಪ್ತ (representative) ಅಂಶಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ದೂರ ಇವೆ (ಅಸಂಸರ್ಗಾಗ್ರಹ) ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವುದು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು, ತಪ್ಪಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವುದೇ (ಸಂಸರ್ಗಗ್ರಹ) ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ದೋಷವು ಅದಕ್ಕೆ ದೋಷ ಎಂಬ ಪದವು ಅನ್ವಯಿಸುವವರೆಗೂ, ಲೋಪದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ದತ್ತವಾದುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ಮೊದಲು ಅರಿತಿದ್ದ ಯಾವುದೋ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದು ಕಾರ್ಯತಃ ಮಾಡಿದ ದೋಷ. ಈಗಾಗಲೇ ದತ್ತವಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವಾಂಶದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಬದಲು ಏಕೀಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣಾಂಶಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಂಪು ಹರಳಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು, ಹರಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಂಪುತನ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಲ್ಲ

[1] ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 242–6 ; ಶಾ. ದಿ. 58–9

ದಿದ್ದರೂ ದೋಷದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೂವಿನ ಕೆಂಪು ತನವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರ ಬದಲು ಹರಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಇರುವುದ ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ (ವಿಪರೀತ) ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[1] ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಸೂಚಿಸು ತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗು ತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳಿನಲ್ಲೇ ಭಾವನಾರೂಪದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಸರಿಯೆ ಎಂಬುದು. ಅಖ್ಯಾತಿದೃಷ್ಟಿಯು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ತನ್ನ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಅದು ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠ ಅಂಶಕ್ಕೂ ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ, ದತ್ತವಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕಷ್ಟಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮೀರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಾದರೋ, ಜ್ಞಾನವು ಗುರಿಯನ್ನೇ ಮೀರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.[2] ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ದೋಷವು ಭಾಗಶಃ ತಪ್ಪಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ವನ್ನು, ಭಾಗಶಃ ಎಂದೇ ಆದರೂ, ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೊಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾಸ್ತವತಾ ತತ್ವವನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಹಾಗಾಯಿತು.

ದೋಷವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ವೈದೃಶ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರಿಲನು ದೋಷವನ್ನು ದೋಷವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಸತ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಜವಾಗಿ ದೋಷವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ

---

[1]ಅಕ್ಷರಶಃ 'ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬು ದರ ಕಾರಣ ಇದೇ. ನೋಡಿ : ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 245 ಶ್ಲೋ. 117 ಮತ್ತು ಪು. 312, ಶ್ಲೋ. 160 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ). ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಟ್ಟದೃಷ್ಟಿಯೂ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಿವರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಿಪ್ಪು–ಬೆಳ್ಳಿಯಂತಹ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಲೌಕಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಟ್ಟರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

[2]ಹಿಂದೆ ಪು. 323ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ದೋಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನಂತರದ ಸಾಂಖ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸರ್ವರೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳು ವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಏನೋ ಒಂದು ಆಧಾರವಿರಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರೆ, ಕುಮಾರಿಲನಂತೆ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡ ಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೇರಾವುದೋ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ಅವನು ತಳೆದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ಈ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅವನಿಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಒಂದು ಗುರಿಗೆ ಸಾಧನ ; ಅದು ಮಾಡ ಬೇಕಾದ ಒಂದೇ ಕೆಲಸವೇನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವುದು ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯೆಂಬ ಈ ಹೊಸ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಸತ್ಯವನ್ನು ದೋಷದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸಲೀಸಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ತಾರ್ಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ವಂಚಿಸಲಾರದು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಲೂಬಹುದು, ಹಾಗಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಸತ್ಯ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ದೋಷ. ದೋಷಕ್ಕೂ ಸತ್ಯದಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನಮೌಲ್ಯವುಂಟು, ಆದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಮೌಲ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದೋಷ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ—ತಾನು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದು ವಂಚನೆ.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ನಿವಾರಣೆಯಾದ ನಂತರ ದೋಷವು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಾಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ದೋಷ ಎಂಬುದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇನೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ.[3] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವು ದಾದರೆ, ಇದು ದೋಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ (ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ,) ಗ್ರಹಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲಲ್ಲ. ವಿಪರೀತ-ಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಅದರಿಂದಾ ಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಮೇಲೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮ. ಕೂಡಲೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪದ

---

[1] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು.91–94ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ.

[2] ಪ್ರ. ಪಂ. IV. ಶ್ಲೋ. 37 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[3] ದೋಷವು ಕರ್ಮವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ದೋಷ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಏನು ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾದರೂ ಅದು ಅನಂತರವೇ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲನ ಮನೋಭಾವವು ಮೂಲತಃ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆದದ್ದು. ಪ್ರಭಾಕರನದಾದರೋ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು.

ಭಾಟ್ಟಶಾಖೆಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ; ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಥದವರು ಐದನ್ನು ಮಾತ್ರ :

(1) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ : ಇದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

(2) ಅನುಮಾನ : ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಿಗಮನದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದ (ವ್ಯಾಪ್ತಿ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳನ್ನಾಗಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಹುದೂರ ಹೋದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

(3) ಶಬ್ದ[1] : ಮೀಮಾಂಸಾ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದೆರಡು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು, ಭಾಟ್ಟರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೆನಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗೆ, ಅಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ, ಸಮಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಇತರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ[2] (ಪು 190). ಒಂದು ಶಬ್ದರೂಪಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು, ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ, ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿಹೋಗಿರುವ ವಿಷಯುವನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು (ಸಿದ್ಧ) ಅಥವಾ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು (ಸಾಧ್ಯ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪಕ್ಕದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳಿವೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಆಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹಸುವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ವೇದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ, ಅಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ, ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.[3] ಪ್ರಭಾಕರನಾದರೋ ಶಾಬ್ದಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು, ವೈದಿಕವೇ ಆಗಲಿ ಬೇರೆ ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಆಗಿಹೋಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸ

[1] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 72–3 ; ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 87 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[2] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 94.

[3] ಜೈಮಿನೀಸೂತ್ರ I. ii. 1–18.

ಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂಬ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾಕ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದರೂಪದ ಎಲ್ಲ ಉಕ್ತಿಗಳೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದೋ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಇಬ್ಬರು ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಏನೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ, ಕರ್ಮವೇ ವೇದದ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಖಂಡಿತವಾದ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಉಚಿತವಾದ ವಿಧಿ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಷೇಧದೊಡನೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ವೇದವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಧಿ (ಮಾಡೆನ್ನುವ ಆಜ್ಞೆ) ಮತ್ತು ಅರ್ಥ–ವಾದ (ವಿವರಣೆ) ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದು. ಅರ್ಥ–ವಾದವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ವಿಧಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಭಾಗದ ಬೋಧನೆಗೆ ಅವನ್ನು ಪೂರಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕಗಳಾಗಿ ಅವು ವಿಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತವೆ. ನಿಷೇಧಗಳ ಪೂರಕಗಳಾಗಿ ಅವು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತವೆ.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತತ್–ತ್ವಮ್–ಅಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಯಾವುದೋ ಕರ್ಮದೊಡನೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಿ. ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೋಡೋಣ.

(4) ಉಪಮಾನ[2] : ಇದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೋ ಆಂಶಿಕವಾಗಿಯೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

---

[1] ಪಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಡುವ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಯಜುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ (II·1·1·1) 'ವಾಯುವಿಗೆ ಬಿಳಿಯ (ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು) ಬಲಿಕೊಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವುಳ್ಳ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯವೂ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದು ವಾಯುವಿನ ಸ್ತುತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ತತ್ತ್ವದಂತೆ ಇದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯದರೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ, ಈ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಏಕೆಂದರೆ ವೇಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲ ದೊರಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

[2] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 74–6 ; ಪ್ರ. ಪಂ. 110–12.

ಆದರೆ ಇವರು ಉಪಮಾನವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೇ ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಮುಖ್ಯಗುರಿ (ಪು. 284). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅರಿಯುವುದು ವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹಸುವನ್ನು ಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಅದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗವಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಕಂಡಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಹಸುವಿಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಹಸುವೂ ಕೂಡ ಗವಯದಂತೆಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉಪಮಾನದ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಈ ಎರಡನೆಯ ಹೋಲಿಕೆ, ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದ, ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ಈ ಹಸು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಉಪಮಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಅನುಗಮನ ಸಂಬಂಧದ (ವ್ಯಾಪ್ತಿ) ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ B ಎಂಬುದು A ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೆ, A ಯೂ B ಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಮೇಯದ ಅರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, A ಮತ್ತು B ಎರಡನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪಮಾನದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸದೃಶವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡ ಮೊದಲು ಹಸುವನ್ನು ನೋಡಿ ಅನಂತರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಎರಡು ಅಂಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, ಅಂದರೆ A ಮತ್ತು B ಗೆ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವು B ಮತ್ತು A ಗೆ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ.

(5) ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ[1]: ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದುದೆಂದು ತೋರುವಂಥ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಊಹಾಪ್ರಮೇಯದ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಅಥವಾ ಅದನ್ನೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿರುವ, ಆದರೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ, ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೇವದತ್ತ

---

[1] ಶಾ. ದೀ. 76–83 ; ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 113–18.

ಬದುಕಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಅವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡುವ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯುಂಟು. ಹಗಲಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಆರೋಗದೃಢಕಾಯನಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವನು ರಾತ್ರಿಹೊತ್ತು ಊಟಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾತದಿಂದ ಅಜ್ಞಾತವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಇದೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇದೂ ಅನುಮಾನವೆಂದೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕರಂತಹ ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎದುರು ಪಕ್ಷದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರವಾಗಿ ಕೊಡುವ ವಾದವು ಹೀಗಿದೆ: ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕವೆನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಮವಾಗುವ ಮಧ್ಯಪದವೇ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, 'ಬದುಕಿರುವುದೊಂದೇ' ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯ ಹೊರಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು, ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಹ ಮಧ್ಯಪದದ ಸ್ಥಾನ ವಹಿಸಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ದೇವದತ್ತನು ಈಗ ಬದುಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಅದು ಒಯ್ಯಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬದುಕಿರುವುದು' ಮತ್ತು 'ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು'—ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಮಧ್ಯಪದವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಎರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ 'ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಅಡಗಿದೆ.[1] ಎಂದರೆ ಮಧ್ಯಪದದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವನ್ನು (ಹೊಗೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು) ನಿರ್ಣಯದಿಂದ (ಬೆಂಕಿ) ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವು (ಬದುಕಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು) ನಿರ್ಣಯವನ್ನು (ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವುದು) ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಸತ್ಯಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಪಕ್ಷಾಂತರ ಅನುಮಾನ (disjunctive reasoning), ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿ (syllogistic) ಅಲ್ಲ. ಸಿಲಜಿಸಂ ತರ್ಕಸರಣಿಯರೂಪಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತರುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಧಾನವಾಕ್ಯವು (major premise) ಒಂದು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಈ ಚರ್ಚಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗಿನ

[1] ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 455, ಶ್ಲೋ. 19 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[2] ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 44.

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು : ನೈಯಾಯಿಕರಂತಲ್ಲದೆ ಎರಡು ಶಾಖೆಯ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ತರ್ಕಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಎಡೆಯಿರುವುದು.

(6) ಅನುಪಲಬ್ಧಿ[1] : ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು, ಅಭಾವವನ್ನಲ್ಲ, ತಿಳಿಯುವುದು ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಮಡಕೆಯೋ ಪರಮಾಣುಗಳೋ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು. ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆಯೇ ಭಾಟ್ಟಶಾಖೆಯ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಪು 237). ಆದರೆ ಅವರಂತಲ್ಲದೆ, ಅಭಾವವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪು.273). ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ', ಎಂದರೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದಲಾದರೂ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ. ಇದರರ್ಥ, ಮೊದಲ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು (ಭಾವ) ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಅಂಥ ಜ್ಞಾನದ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯು, ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಇರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ವಸ್ತುಗಳ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು (ಅಭಾವ) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ನೆನಪಿಸಲ್ಲಿಡಬೇಕು: ಅಭಾವವು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವು ಮನಸ್ಸಿನ ಎದುರಲ್ಲಾದರೂ ಕಾಣಬೇಕು. ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಯೋಚನೆ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅದೊಂದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು 'ನಿಷೇಧ' ಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಂಬದ್ಧವಸ್ತುಗಳು (ಪ್ರತಿಯೋಗಿನ್–correlate) ಕಾಣುತ್ತವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವನ್ನರಿಯುವ ಸಾಧನವು ಅನುಮಾನ. ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧದ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ-ಸಾಧನವಾಗಿ ಆರನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಷೇಧದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಇವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿಷೇಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಯಾವುದೇ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಊಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[2] ಎರಡನೆಯದಾ

---

[1]ಶಾ. ದೀ. ಪು. 83–7.

[2]ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 479, ಶ್ಲೋ. 18.

ಯಾವ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಗೋಚರವಸ್ತುಗಳ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಎಷ್ಟೋ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವತ್ತೋ ಒಂದು ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಆನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸದೆಯೇ ಇದ್ದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ, ಆಗ ಆನೆಯನ್ನು ಕಾಣಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಮೇಲೆ ಅರಿಯಬಹುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹಿಂದೆ ನಡೆದದ್ದನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾದ್ದರಿಂದ, ನಿಷೇಧವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಷೇಧ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುವು (ಪ್ರತಿಯೋಗಿನ್), ಎಂದರೆ ಆನೆಯು, ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ-ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಬೆಳಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ, ಅಭಾವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ, ತರ್ಕಸರಣಿಯ ಪ್ರಧಾನವಾಕ್ಯವು ಹೀಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ : "ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ—ಉಳಿದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ—ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೂ ಇರುತ್ತದೆ." ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಎರಡು ನಿಷೇಧಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ನಿಗಮನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದೇ ಆಧಾರವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ನಿಷೇಧಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವೆಂದೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಊಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಊಹಿಸಿದರೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಮಾನ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತದ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಈ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಏಕೈಕ ವಿಷಯವಾದ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಅದರಲ್ಲೊಳಪಡುವ ಅಸ್ತ್ಯಂಶ-ಗಳಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[1] ಈ ಮಾತನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

III

ಮೀಮಾಂಸಕರು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು. ಅವರ ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಮತ್ತು ವೈಭಾಷಿಕರಂತಲ್ಲದೆ ಅವರು, ಶಾಶ್ವತದ್ರವ್ಯಗಳಿವೆ, ಆ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಗುಣಗಳ ನಿಜವಾದ ಆಧಾರಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುಗಳ ಮೊತ್ತಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ಆದರೆ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಭಾಟ್ಟಶಾಖೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಇದಕ್ಕೂ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು : ದ್ರವ್ಯವು ಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಇದು

---

[1] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 118-25.

ಬದಲಾವಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೂ ನಿತ್ಯ ವಾದದ್ದು, ಅದರ ರೂಪಗಳಾಗಲಿ, ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಬದಲಾದರೂ ಇವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇರುವ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡ ಬಹುದು, ಶರಾವೆಯನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಈಗ ಅದು ಕಂದುಬಣ್ಣವಾಗಿರ ಬಹುದು, ಮುಂದೆ ಕೆಂಪಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲೂ ಅದೇ ದ್ರವ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯವು ನಿತ್ಯ, ಅದರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಹುಟ್ಟು ತ್ತವೆ, ಹೋಗುತ್ತವೆ.[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವ ಸ್ವ-ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕಾಂಶಗಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ಯನ್ನು ಕುಮಾರಿಲನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ.[2] ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೂ, ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಮೀಪಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ಪರಿಣಾಮ ವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಂಖ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ, ಭಿನ್ನತೆಯಿದ್ದರೂ ಸ್ವರೂಪವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು (ಭೇದಾಭೇದ). ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅನೇಕವೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ಒಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ ಕೇವಲ ನಿಶ್ಚಲವೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಟ್ಟು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಳಯ ಉಂಟೆಂದೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ[3]. "ಜಗತ್ತು ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅವರು. **ನ ಕದಾಚಿತ್ ಅನೀದೃಶಂ ಜಗತ್**. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ, ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯದ ಸ್ವ–ವಿಕಾಸ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲು ಅಗತ್ಯ ವಾದ ಪ್ರೇರಣೆ ಬರುವುದು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮದಿಂದ. ಇದರರ್ಥ, ಈಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ[4] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ

[1]ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 443 ಶ್ಲೋ. 32–3.

[2]ಹೋಲಿಸಿ . ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 476 ಶ್ಲೋ. 12.

[3]ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 673. ಶ್ಲೋ. 113.

[4]ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಹವಿಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದು ದೇವತೆಗಳು ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಷ್ಟೇ, ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.
ಹಿಂದೆ ಪುಟ. 28 ನೋಡಿ.

ವಜಾಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸದೃಶವಾದ ವೈದಿಕದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪಂಥವು ಇಂಥ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ವಿಚಿತ್ರವೇ. ಈ ಇಡೀ ದೃಷ್ಟಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಹೊರತು, ಅದು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ.[1] ಆ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬದುಕಿನ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಕೊಟ್ಟು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನರಿಯಲು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶ್ರುತಿ-ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದ—ಅಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಕ್ಷೇತ್ರದ—ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇತಿಹಾಸವು ಇದುವರೆಗೆ ಕಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವವಾದೀ ಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಅದು ಮೀರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ, ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಈ ದರ್ಶನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಾದರೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ಖಂಡಿತ ಇತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ, ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೌತವಾದದ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದಾಗಿ.[2]

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನೇಕತ್ವವಾದಿಗಳೂ ಹೌದು. ಈ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಇದೆಯೆಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.[3] ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಒಂಬತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕುಮಾರಿಲನ ಪಂಥವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ದ್ರವ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾವನೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಭಾವನೆಯೇ. ತಮಸ್ಸು ಅಥವಾ 'ಕತ್ತಲೆ' ಮತ್ತು ಶಬ್ದ[4] ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಈ ಪಂಥವು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ದ್ರವ್ಯ.[5] ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[6] ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೋ ಮಾಧ್ಯಮದಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿಯಬಹುದು. ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯ–

---

1 ಹೋಲಿಸಿ : ಯಥಾ ಸಂದೃಶ್ಯತೇ ತಥಾ. ಶ್ಲೋ. ವಾ. 552. ಶ್ಲೋ. ಪು. 29.

2 ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 4. ಶ್ಲೋ. 10.

3 ವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವಭಾವತ್ವಾತ್ ಭಾವಾನಾಂ. ಶಾ.ದೀ. ಪು.102.

4 ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಪು. 66.

5 ಶಾ.ದೀ. ಪು. 45–6.

6 ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಪು. 78–80.

ವೈಶೇಷಿಕರೂ, ಅವರಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ,[1] ತಮಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಕಿನ ಅಭಾವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಇವರು ತಮಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ವಾಸ್ತವಸ್ವರೂಪದ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಚಲನ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಗಳು ತಮಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಇವೆ ಎಂದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣ ಅತಿಬಾಲಿಶವಾದದ್ದು, ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಪ್ಪದ್ದು. ಶಾಲಿಕನಾಥನು ಅದನ್ನು 'ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾದದ್ದು' (crude) ಎಂದೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಮಸ್ಸನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅದರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿನ್) ಬೆಳಕನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತಮಸ್ಸು ಒಂದು ಅಭಾವವಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂಥದಲ್ಲ. ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಹಾಗೂ ತಮಸ್ಸು ಪರಮಾಣುಗಳು ಕೂಡಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವೂ ಸೇರಿ ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಅನಂತವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆದವು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಪರಮಾಣು' ಎಂಬುದನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ನಮಗೆ ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಕಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತ್ರ್ಯಣುಕದಂಥ ಕಣ ಅದು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಿಸಿಲಿನ ಕೋಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಧೂಳಿನ ಕಣದಂಥದು. ವೈಶೇಷಿಕರ ಪರಮಾಣುಭಾವನೆಯು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಊಹಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ.[2] ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ವಿವಿಧಗಾತ್ರದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಣುರೂಪೀ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬದಲು ಅದನ್ನು ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ (ಪುಟ 261). ಭಾಟ್ಟಪಂಥದವರು ಸತ್‌ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೊಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಇದು ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಆಧಾರ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಬಹುದೆಂದು ಇವರ ವಾದ. ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಲ್ಲ ಇತರ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ಮೂರು ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ, ನಾಲ್ಕೂ ಕೂಡಿ ಕುಮಾರಿಲನ ಪಂಥದ ನಾಲ್ಕು ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ (positive) ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಯಾವ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿವೆಯೋ ಆ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ

---

[1] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 144 ಟಿಪ್ಪಣಿ ; ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಪು. 69.

[2] ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 404, ಶ್ಲೋ. 183–4.

ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧ, ಎಂದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ[1]. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಪದಾರ್ಥ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕುಮಾರಿಲನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಾವವೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳಾದಂತಾಯಿತು.[2] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಉಳಿದವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯವೊಂದರ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಸಮವಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಭಾಟ್ಟರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು.[3] ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಣ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ, ಉಪಾದಾನ-ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥವು ಸತ್-ಕಾರ್ಯ-ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಭಾವವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಭಾಕರರಾದರೋ ಅದನ್ನು ಪದಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಯಾವುದೋ ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸರ್ವದಾ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅಭಾವವಿದೆ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ, ಅದು ಖಾಲೀ ಕೊಠಡಿಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಇಲ್ಲಿ ಘಟಾಭಾವಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ಅಭಾವವಿತ್ತು. ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು.[4] ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಂಟು ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಒಂಬತ್ತು, ಮತ್ತು ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಇವರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರದೇ.

IV

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯೊಡನೆಯೇ ಹಠವಾದಿತ್ವವೂ

---

[1] ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಪು. 6.

[2] ಅದೇ. ಪು. 65.

[3] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 27.

[4] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 83 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಬೆರೆತುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮುಖದಲ್ಲೂ ಈ ಮಿಶ್ರಣವು ಅಷ್ಟೇಮಟ್ಟಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ನೈತಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಲೌಕಿಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವಿನಿಂದಲೋ ಅರ್ಧಮರ್ಧ ಅರಿವಿನಿಂದಲೋ ನಡೆವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸದಾಚಾರ ಎಂದು ಇವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರವಟ್ಟಿಗೆ (ಪ್ರಪಾ) ಕಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯಗಳು ಇತರರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಆದರೂ ಇಂಥ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಗಳೇ ಧರ್ಮದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಬರಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[1] ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಡೆವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥ-ವಾದಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬರನೇ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಈ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತಹ ಬೇರೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನೀತಿಗೆ ಅದು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅದು ಕರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಹಿಮೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದದ್ದು. ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿಯು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರ. ದೂರದೃಷ್ಟಿಯುಲ್ಲದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ, ಅಂದರೆ ಮರಣಾನಂತರದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ, ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಹಜೀವನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಜೀವನವೊಂದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರಿಂದ ನೀತಿಯನ್ನು ಹಿಂಬದಿಗೊತ್ತಿ ಮಾನವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅಂಥದ್ದೇನನ್ನೂ ಇದು ಖಂಡಿತ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಬದುಕು ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಅದು ಇದರ ಅಸ್ತಿಭಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತದ್ದು. "ಆಚಾರಹೀನನನ್ನು ವೇದಗಳು ಪುನೀತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ."[2] ನೈತಿಕ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ

---

[1] I. iii 2.

[2] ಆಚಾರಹೀನಂ ನ ಪುನಂತಿ ವೇದಾಃ, ವೇ. ಸೂ. iii. 1 10 ರ ಮೇಲಿನ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ.

ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಸಹಚಾರಿ. ಸಾಮಾನ್ಯನೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಅತಿ ವಿರಳವಾದ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು—ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಜ್ಞಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ—ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಪವಾದಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದಗಳು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ದೋಷರಹಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಸ್ತುತವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಕೂಡದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ: ನ ಹಿಂಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವಾ ಭೂತಾನಿ.

ಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ಅನ್ಯಾದೃಶವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಾಗ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸಲು ಅಷ್ಟೇ ಅನ್ಯಾದೃಶವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ (ಪು.111). ಆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ವೇದ.[1] ಸಾಮಾನ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮಾನದಂಡವು ಪೌರುಷೇಯವಾದದ್ದು. ಧರ್ಮದ ಮಾನದಂಡವು ಅತಿಮಾನುಷ ವಾದದ್ದು. "ವೇದದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ವಿಚಾರ ಗಳಿಗೂ, ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮಗಳ ವಿಷಯ ಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದು ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕು,"[2] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕುಮಾರಿಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾನವಾನುಭವವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನರಿಯುವಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ವೈಶೇಷಿಕ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಇವನ್ನರಿಯಲು ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಯೋಗಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಉನ್ನತತರವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನರಿಯಲೂ ಸಹ ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. 288). ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭಾಕರನು ಕೊಡುವ ಅಪೂರ್ವ[3] (ಹಿಂದೆಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದು) ಎಂಬ ಹೆಸರೊಂದೇ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಲುಕಲಾರವು (ಮಾನಾಂತರಾಪೂರ್ವ) ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮವು ಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಇತರ ತತ್ಸದೃಶ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವೇ ಹೊರತು ನ್ಯಾಯ—ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ—ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದದ್ದು ಅವನು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮಾ-ಧರ್ಮ. ಆದರೆ ಅದು ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಂತೆಯೇ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ (ಆತ್ಮ ಸಮವಾಯೀ).

[1]ಜೈಮಿನೀಸೂತ್ರ I. i. 2.

[2]ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ I. iii. 2.

[3]ನೋಡಿ. ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 187, 195.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಲಕ್ಷಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುಗತ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ, ಕರ್ಮದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು.[1] ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೋ ಅನುಮೋದಿತವೋ ಆದ ಕರ್ಮಗಳು ಧರ್ಮ. ಮದ್ಯಪಾನ, ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ, ಮುಂತಾದ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳು ಅಧರ್ಮ. ಯಾವುದು ವಿಹಿತಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ವೇದದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಕೋರಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಎಂದರೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೇ ಅಲೌಕಿಕವಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪಾರಲೌಕಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಅವು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ, ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು.

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎರಡು ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಕಾರವೂ, ವೇದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದದ ಚರಮ ಉಪದೇಶವೇ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ, ಒಂದು ವಿಧಿ ಅಥವಾ ನಿಯೋಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಏಕೆ ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕೋ ಆ ಉದ್ದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಿಭೇದವಿದೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ, ಈ ಉದ್ದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನು ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಿದೆ[2]. ಇಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ[3]. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡೋಣ. ಭಾಟ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ವೇದವು ನಮಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದ

---

[1]ಯಾಗಾದಿರೇವ ಧರ್ಮಃ : ಶಾ. ದೀ. ಪು: 25–6. ಯಾಗ ಎಂಬ ಪದದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಅರ್ಥ, ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯ ಎಂದು. ತನಗೆ ಸೇರಿದ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುವ ತ್ಯಾಗಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಅರ್ಪಣೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ನ ಮಮ–'ಇನ್ನು ಇದು ನನ್ನದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ). ದೇವತಾಂ ಉದ್ದಿಶ್ಯ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗೋ ಯಾಗಃ (ನ್ಯಾಯಮಾಲಾ–ವಿಸ್ತರ, IV. ii. 27–8). ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಕರ್ತವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ.

[2]ನೋಡಿ : ತಂತ್ರರಹಸ್ಯ. ಅಧ್ಯಾಯ IV.

[3]ಇದು ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳ ಸಮಗ್ರ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : *Ethics of the Hindus* by Dr. S. K. Maitra. (Cal. Uni. Pr.)

ರಿಂದಲೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಫಲಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಸುಖವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಅನಿಷ್ಟ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗುವ ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗದ್ದು. ಆ ಯಾಗದ ಗುರಿ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ; ಪ್ರಾಣಿಹತ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನರಕಕ್ಕೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಭಾಟ್ಟಪಂಥವು, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆಯೇ (ಪು. 289), ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟನಿವಾರಣೆಗಳೇ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶಗಳೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲನು, "ಯಾವುದೋ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ" ಮೂಢರಾದವರೂ ಸಹ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[1] ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಗುರಿಯು ವಿಧಿಯಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಸುಖವನ್ನೂ ಕೋರಬೇಕೆಂದೂ ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಆ ವಿಧಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನುಶಾಸನ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಾರದು[2]. ಒಳಿತರ ಬಯಕೆಯು ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಇದೆ, ವೇದವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅಥವಾ ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದವು ಯಾವ ತೀರ್ಪನ್ನೂ ಕೊಡಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಭೋಗ ವಾದ (Psychological hedonism) ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಭೋಗ ವಾದವಲ್ಲ (ethical hedonism). ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದದ ವಿಧಿಯು ವೇದೋಕ್ತಕರ್ಮವು ನೆರವೇರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಲಾಭವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದೋಕ್ತ ವಿಧಿಯನ್ನು ನೆರವೇರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಭೋಗವಾದಿಯಾದ ಯಾವುದೇ ಗುರಿಯು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೊರಗಿನ ನೆರವನ್ನು ಕೋರಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ.[3] ಅದು ಯಾರನ್ನೂ ಪುಸಲಾಯಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಬೆದರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ವೇದದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಡುವುದೇ ನಮಗೆ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ 'ಯಜ್ಞ ಮಾಡ

---

[1] "ಪ್ರಯೋಜನಂ ಅನುದ್ದಿಶ್ಯ ನ ಮಂದೋಪಿ ಪ್ರವರ್ತತೇ : ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 653. ಶ್ಲೋ. 55.

[2] ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 125. ಶ್ಲೋ 266

[3] ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 350.

ತಕ್ಕದ್ದು' (ಯಜೇತ) ಎಂಬಂತಹ ವಿಧಿಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಿದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಟ್ಟರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವವನು' (ಸ್ವರ್ಗಕಾಮ) ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿರುವುದು ಅವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ತವ್ಯವೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವು ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಅವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು.[1] ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅದು ಯಾರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥವರು ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಓಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಹೊರತು (ಕಾರ್ಯತಾ-ಜ್ಞಾನ) ತಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಯು ಅದರಿಂದ ಈಡೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲ (ಇಷ್ಟ–ಸಾಧನತಾ ಜ್ಞಾನ)[2]. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಇಷ್ಟವೋ ಅನಿಷ್ಟವೋ ಅದರ ಫಲವೇ ಹೊರತು ಮಾಡುವವರು ನೇರವಾಗಿ ಗುರಿಯಿಟ್ಟ ಲಕ್ಷ್ಯವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ಶಾಖೆಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯವರಿಗಿಂತ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ದೂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಒಂದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಪಂಥಗಳೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಗುರಿಯು ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ[3] ಎಂದೊಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆ ಗುರಿಗೆ ಅವು ಕೊಡುವ ಹೆಸರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೊಂದುಂಟು. ವೇದದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಭರವಸೆಯಾಗಲಿ ಭಯವಾಗಲಿ ಸಾರತಃ ಅಡಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳೂ ಕಾತರವಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೇದದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಫಲದ ಭಾವನೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲೂ ಸಹ ಅವೆರಡೂ ಅಷ್ಟೇ ಕಾತರವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಏಕೈಕ ಉದ್ದೇಶ ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 110). ಈ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ವೇದದ ವಿಧಿಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಗಳೆರಡರ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲೇ

---

[1] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 191.

[2] ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 177 ಮತ್ತು 180.

[3] ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಫಲ ಎನ್ನದೆ ನಿಯೋಜ್ಯ–ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಪ್ರ. ಪಂ. ಪು. 191.

ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿದೆ. ಸಂಧ್ಯಾವಂದನ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ದರ್ಶನ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಈ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳೇ ಅದರ ಸಾಧನದ ತಿರುಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಭಾಟ್ಟ ಶಾಖೆಯು ಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬ ತತ್ವವೇ ಸದಾಚಾರ ಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪಾಪವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದೇ (ದ ರಿತಕ್ಷಯ) ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಗುರಿ ಎಂಬ ಈ ಶಾಖೆಯ ಭಾವನೆಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಬಂದೇ ತೀರುವ ಪಾಪ (ಪ್ರತ್ಯವಾಯ)ವನ್ನು ಅವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[1] ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಗುರಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದರ (ಪ್ರಾಭಾಕರರ) ಪ್ರಕಾರ ಇಂಥ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಅವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಗಳಲ್ಲ ಅವು, ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಯೇ ಗುರಿ.[2] ಭಾಟ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ನಿತ್ಯಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಹ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯವು ಅದೊಂದು ಸಾಧನ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಕಾಮಗಳಿಗಿಂತ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಾ ಚರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಇಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿಷ್ಠುರತರವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ' ಮತ್ತು 'ಭಗವತ್ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದು' ಮುಂತಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾ ಚರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿಷ್ಕಾಮತತ್ವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನಿಯಮವು ಕ್ಯಾಂಟನ (Kant) 'ನಿರುಪಾಧಿಕ ವಿಧಿ' (categorical imperative) ಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನುಸರಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಶಿಕ್ಷೆಯೇನು ಎಂದು ಕೇಳ ಬಹುದು. ಈ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವೇ ಪ್ರಕಟಿತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ 'ತಂತ್ರರಹಸ್ಯ'ದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ :

---

[1] ಶಾ. ದೀ. ಪು. 130

[2] ಅಪೂರ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸ್ವಯಂ-ಪ್ರಯೋಜನಭೂತ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ತಂತ್ರರಹಸ್ಯ, ಪು. 70

"ಅಪೂರ್ವ ಎಂಬುದು ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು "ಸಂಭಾವನಾ ರೂಪದ (ಲಿಙ್) ಪುರುಷವಾಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಹಾಗಾದರೆ, ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡದೆಯೇ ಇರಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವ ಗುರಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ."

"ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಆಚರಿಸದೆಯೇ ಇರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೇನು ಮಾಡಲಾದೀತು ? ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರಾಯಿತು, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿದಂತೆಯೇ."

"ಸರಿ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ ಹೋದರೆ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಅದೇ ಶಿಕ್ಷೆ . ಆದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆ ಏನು ? "

"ವೈದಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸದಿರುವುದು."

"ಅದರಿಂದೇನು ನಷ್ಟ ? "

"ಅದೇ ಶಿಕ್ಷೆ, ಏಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವುದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಈ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಲೇ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯೇ ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಗುರಿ ಎಂದೂ ಫಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಮಾತ್ರ ಎಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುವುದು."

"ಅದು ಸರಿ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸದಿರುವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ?

"ಸಜ್ಜನರು ವೈದಿಕವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಪರಿಪಾಲಿಸದವರನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡತಕ್ಕವರು. ಅಥವಾ ವೈದಿಕವಿಧಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸದೆ ಹೋದುದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಂತಸ್ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನಿಮಗೆ ಉತ್ತರ."

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮರಾದವರ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನಿರ್ಣಯ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಂತಸ್ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಕೊಡುವ ತೀರ್ಪು.[1] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಮಗದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಯಾವುದೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದು ಧರ್ಮ ಯಾವುದು ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ನಿಯಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ

---

[1] ಈ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಗೀತೆಯ ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಯೇ.

ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ರೂಪದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವೇನೆಂದರೆ ಮಾನವನು ಸ್ವಯಂ ಒಬ್ಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಸದಸ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು.

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗುರಿಯು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತು ಇತರ ದರ್ಶನ ಗಳ ಗುರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯ ಮೋಕ್ಷ ವಲ್ಲ. ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಎಂದೋ ಧರ್ಮವೇ ಅದರ ಆದರ್ಶ. ಈ ದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟದವರೆಗೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯೇ ಅದರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬೆಳವಣಿ ಗೆಯ ಆ ಆರಂಭದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ (ತ್ರಿವರ್ಗ) ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು, ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಲ್ಲ (ಪು 111).[1] ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಆಗ ಧರ್ಮವೇ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆದರ್ಶವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಅದರ ಈಗಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ತ್ರಿವರ್ಗವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲಾಯಿತು.[2] ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನ ಶಾಖೆಗಿಂತ ಪ್ರಾಭಾಕರರಲ್ಲಿ ಆದ ಬದ ಲಾವಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿನಾಶಕಾರಿ. ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಗುರಿಗೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾಟ್ಟರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮೋಕ್ಷದ ಆದರ್ಶ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಗುರಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಂದಂತಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಧ್ಯೇಯ ಸ್ವರ್ಗ, ಎಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪರ ವಾದ ಒಂದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಸಾಧನೆ. ಹೊಸ ಗುರಿಯಾದರೋ ಅಪವರ್ಗ, ಸಂಸಾರದಿಂದಲೇ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನಿವೃತ್ತಿಧ್ಯೇಯ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಮೊದಲು ಧರ್ಮಾ ಚರಣೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಗುರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದವರು. ಈ ಹೊಸ ಆದರ್ಶದ ಸ್ವೀಕಾರದಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಾವು ಆದರದಿಂದ ಪೋಷಿಸಿದ ತತ್ವವನ್ನೇ ತ್ಯಜಿಸಿ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ. ನ್ಯಾ. ಮಂ. ಪು. 514 ಟಿಪ್ಪಣಿ ; ವೇ. ಸೂ. iii. iv. 18.

[2]ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನಂತರದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳ ವಿವಿಧ ಫಲಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟು ಮಾಡು ವುದು ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಇರಿಸಿದರು (ಮೀಮಾಂಸಾ-ನ್ಯಾಯ-ಪ್ರಕಾಶ. ·ಪು. 273). ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿರೀಶ್ವರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಆದರ್ಶವು ಹೇಗೆ ವೈದಿಕಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು ಎಂಬು ದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾಟ್ಟರ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸೇರಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಾಲಿಕನಾಥನ ವಿವರಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ, ಎಂದರೆ, ಸಂಸಾರದ ಕಷ್ಟನಿಷ್ಠುರಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ.[1]

ಈ ಹೊಸ ಆದರ್ಶದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದ ಬಂಧ–ಮೋಕ್ಷಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮಗಿರುವ ತಿಳವಳಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತುಂಬ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆಯುಂಟು. ಒಂದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಿ; ಆದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅದು ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಲೌಕಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳು ಮೂರುವಿಧ.[2] ಮೊದಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ದೇಹವಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಪಟ್ಟೇ ಆತ್ಮವು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿವೆ. ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆಯಲು ಆತ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಏಕೈಕ ಸಾಧನ ಅವುಗಳೇ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನುಭವದ ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತು. ತಾನಲ್ಲದ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ, ಈ ರೀತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬಂಧ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜೀವಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ. ಆತ್ಮವು ಬಂಧಮುಕ್ತವಾದಾಗಲೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಅನಿ

---

[1]ಪ್ರ. ಪಂ. 156–7. ಧರ್ಮವು ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂದು ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದುದು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಂತದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ ; ಶಾಲಿಕನಾಥನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅವಶೇಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಈ ಅಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥದೊಂದು ಹಂತ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯುಂಟು. ನೋಡಿ : Journal of Oriental Research (Madras) 1930, pp. 99–108.

[2]ಶಾ. ದೀ. ಪು. 125.

ವಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಸಮಸ್ತ ದುಃಖವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆಯೇ ಸಮಸ್ತ ಸುಖವನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನ ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಒಬ್ಬನಾದರೂ ಇದು ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[2] ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಯು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.[3] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲನು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ[4] ಅವು ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಯ ವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಾಟ್ಟಶಾಖೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆಗ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಿಂತುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಂತಲ್ಲದೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಟ್ಟಶಾಖೆಯು ಅಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿದುದರಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಏಕೈಕ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ, ತಾನು ಅನುಮೋದಿಸುವ ಪರಿಣಾಮವಾದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಅರಿವು, ಅನುಭವ, ಸಂಕಲ್ಪ ಇವೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಎಂದೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಭೇದಗಳು ಮರಣಾನಂತರ ಬರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಹಜೀವನದಲ್ಲೇ ಮುಕ್ತರಾಗಿರುವವರ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯನ್ನೂ, ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂತಿಮವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಯಾವ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವೇ ಬಂಧನದ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ದಾರಿ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದಾಗ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಕರ್ಮವನ್ನು ವರ್ಜಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ತನಗೆ ತಾನೇ ಆತ್ಮವನ್ನು ತನ್ನ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಭಾವನೆ. ಆದರೆ ವರ್ಜಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ

---

[1]ಶಾ. ದೀ. ಪು. 126–7.

[2]ಮಾನಮೇಯೋದಯ, ಪು. 87–9.

[3]ಶಾ. ದೀ. ಪು. 127-8.

[4]ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 670 ಶ್ಲೋ. 107.

ಅಲ್ಲ, ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಕಾಮ್ಯದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಪುಣ್ಯ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಪಾಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಬಂಧನವನ್ನು ಪುನಃ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸಬೇಕು. ಮೂರನೆಯದಾದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಾದರೋ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಯೂ ಆಚರಿಸಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವ ವೈದಿಕನಿಯಮಗಳನ್ನು ಭಂಗಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದು ಕಾರ್ಯತಃ ಪಾಪವಾದರೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮ ಬಿಡುವುದು ಲೋಪವೆಂಬ ಪಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಾಪದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒದಗುವ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನಪಥವು ಎರಡು ರೂಪದ್ದು : ಒಂದು, ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವುದು ; ಎರಡನೆಯದು, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಆಚರಿಸುವುದು. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಫಲವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿವೃತ್ತಿರೂಪದ್ದು ; ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮವನ್ನು ಪುನಃ ತನ್ನ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವುದು. ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ ಮತ್ತು ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಕುಮಾರಿಲನ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದೇಹವಿದೆ.[2] ಈ ವಿಷಯದ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು : ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು, ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ದೊರಕುವ ಅಂತರ್ದರ್ಶನವು, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ-ಸಮುಚ್ಚಯ ವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ ಭಾಟ್ಟರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನವಾಗಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

---

[1]ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

[2]ಹೋಲಿಸಿ ಶ್ಲೋ. ವಾ. ಪು. 669, ಟಿಪ್ಪಣಿ. ಮತ್ತು ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ I. iii. 25.

ಅಧ್ಯಾಯ : ೧೩

ವೇದಾಂತ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ವೇದಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳೂ ತಮಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಆಧಾರ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಲ್ಲವೋ, ಅಂತು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮೂಲದಿಂದ ಗಣನೀಯವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.[1] ಇದರಿಂದಾಗಿ, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಪದೇ ಪದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಅವುಗಳ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಅಥವಾ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಆಯಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅದ್ವೈತದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇನೋ ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ದ್ವೈತಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವುದೇನೂ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದ ದ್ವೈತವು ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರೂಪದ್ದು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (ಪು. 295) **ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಕೈಪಿಡಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಇದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ದ್ವೈತ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಕಾಂಡಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದಗಳ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವೆಲ್ಲ ಇರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೇ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶ್ರುತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವೈದಿಕ

---

[1]ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಇವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ವೇದಾಂತದ ಮೂರುಸ್ತರದ ಅಸ್ತಿಭಾರ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಪು. 356). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶವು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು, ಯಾವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಂತುಷ್ಟಿಪಡಿಸುವುದು ಅವುಗಳ ಗುರಿಯೋ ಅವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುದು. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಇಷ್ಟಂತೂ ನಿಜ : ವೇದಗಳು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಏಕೈಕ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯೇ ; ಮತ್ತು, ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಯಾವುದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಮಾನವನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೋ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಬೇರಾವುದೇ ಪರ ತತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವಾದಿಸಿದರು.[1] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ವೇದಗಳ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದದ್ದು ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲು ಕಾರಣವಾದವು.

ಈ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನವು ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಆಧಾರವಿದೆ. ಬಾದರಾಯಣನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಳು ಜನ ವೇದಾಂತ ಬೋಧಕರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಆತನಿಗೆ ಹಿಂದಿನವರೇ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲಿಕರೇ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ[2], ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸದ ಅಗತ್ಯ[3] ಮುಂತಾದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬಾದರಾಯಣನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.[4] ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ವೇದಾಂತ ಬೋಧಕರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾದರಾಯಣನ ವಿವರಣೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಅಷ್ಟೇ, ಆದರೂ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದೇ ಬಹುಶಃ ಅತ್ಯಂತ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ ವೇ. ಸೂ i.I.4 ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ. ರಾಮಾನಂದರು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರು (ಬ್ರಹ್ಮನಾಸ್ತಿಕ) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

[2]ವೇ. ಸೂ IV. 5–7 IV.

[3]ವೇ. III. ಸೂ 18–20 IV.

[4]ವೇ ಸೂ I. VI, 19–21.

ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದದ್ದು. ವೇದಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಚಲಿತ ಶಾಖೆಗಳೂ, ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರೂ ಬಾದರಾಯಣನು ಏನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದನೋ ಅದನ್ನೇ ತಾವೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆತನ ಸೂತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ವಿವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗೂಢವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾರಭೂತವಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಾದರಾಯಣನ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನರೂಪವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆಯೆ (ಪರಿಣಾಮ) ಅಥವಾ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ರೂಪಮಾತ್ರವೇ(ವಿವರ್ತ)ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. **ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ** ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗಗಳೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಇದ್ದುವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಶಂಕರರ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಭಾಷ್ಯವು ಬಂದು ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ನೂಕಿತು. ಅವೆಲ್ಲ ಈಗ ಕಳೆದೇ ಹೋಗಿವೆ. ಮುಂದೆ ಭಾಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶರಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುಹೋಗಿದ್ದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಢಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಈಶ್ವರಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರತತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಂಕರರಿಂದ ಈಚೆಗೆ, ಈಶ್ವರಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜಗದೀಶ್ವರನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಅಥವಾ ಶಿವನೇ, ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿವೆ. ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರು ವಿಷ್ಣುಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರೆ, ಶ್ರೀಕಂಠನು ಶಿವನೇ ವಿಷ್ಣುವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತದ ಈ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಎರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಶಂಕರರ ಶಾಖೆಯನ್ನೂ, ಈಶ್ವರಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರ ಶಾಖೆಯನ್ನೂ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮೊದಲು **ಮೀಮಾಂಸಾ-ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ** ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳು, ಸಮಗ್ರ

[1] S.K. Belvalkar: Vedanta Philosophy (Poona) Lecture V.

ವಾದ ವೈದಿಕ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈಗ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಲೇಖಕರಿಂದ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೈಮಿನಿ ಮತ್ತು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ, ರಚಿತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರಕೃತಿಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಮುಂದೆ ವ್ಯಾಸ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬಾತ—'ವ್ಯಾಸ' ಎಂದರೆ 'ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ' ಎಂದರ್ಥ[1]—ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿಸಿದನು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಪು. 334) ನಾವು ಹೇಳಿದ ಉಪವರ್ಷನೆಂಬ ವೃತ್ತಿಕಾರನು ಈ ಸಂಯುಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಾದರಾಯಣನ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಕಾಲ ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ 400 ಎಂದು ಈಗ ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಅದ್ವೈತ

ಶಂಕರರು ಬೋಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷ ರೂಪದ ಅದ್ವೈತವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಂತಿಮರೂಪಕ್ಕೆ ಶಂಕರರು ನೀಡಿರುವ ಕಾಣಿಕೆ ಅಪಾರವಾದದ್ದು. ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವು: ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರತತ್ವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಅದರಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ ಮಾಯಾವಾದದ ನಂಬಿಕೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಜೀವವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ; ಅದರ ಸಾಧನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ತ್ಯಾಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ; ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರಕಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ನಿರೂಪಣೆಯಿರುವುದು ಗೌಡಪಾದರ **ಕಾರಿಕೆ**ಯಲ್ಲಿ. ಅದು **ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ** ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತಬೋಧನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ನೀಡಿ ಅದು ತಾನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಶಂಕರರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು—ಪರತತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು—ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು **ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ** ಭಾಷ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಾಮಂಜಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶೈಲಿಯ ಮೋಹಕತೆಯಲ್ಲೂ ಅದು ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಕೃತಿ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನು, ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು, ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅದ್ವೈತವನ್ನು

---

[1]ನೋಡಿ : ಡಾಯ್ಸನ್ : Systems of the Vedanta, ಪು. 24–5 ಮತ್ತು 28.

ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಸಾಂಖ್ಯವಾದವನ್ನಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪರಿಣಾಮ ವಾದವನ್ನಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮ-ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು. ತಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೃತಿಯು ಪದೇಪದೇ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದರಿಂದ ಶಂಕರರು ಅದನ್ನೂ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅದು ಎಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶ **ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ**ಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದ ಕೆಲವರು, ಅದರಲ್ಲೂ ತಮಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದ ಪರಿಣಾಮವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿವರ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಶಂಕರರಿಗೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇತ್ತು : ತಮ್ಮ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ-ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧ ಭಾವನಾವಾದದ[1] ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಾಖೆಯ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆಯು, ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಆದರೂ, ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದ್ವೈತವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಬೋಧನೆಯು ಶೂನ್ಯವಾದವಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ವಾದವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೊರತು,[2] ಇನ್ನೆಲ್ಲೂ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೂ ಅವರು ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ಅತಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮುಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳನ್ನೂ—ಅಂದರೆ, ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು—ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವಲ್ಲದೆ ಶಂಕರರು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ, **ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ** ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. **ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ**ದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು **ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ** ಮತ್ತು **ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯ**ಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿತು ಅದರ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುಸರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆ ಅಪಾರ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು **ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ವಿಷಯಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಉಜ್ವಲ

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ಯತ್ ಶೂನ್ಯವಾದಿನಃ ಶೂನ್ಯಂ ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾಯಿನಃ. ಮಧ್ವ : ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಅಣುಭಾಷ್ಯ, II. ii. 29.

[2]ವೇ ಸೂ. II. ii. 31.

ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಒಂದರ ಹೆಸರು ವಿವರಣ ಪಂಥ ; ಇದು **ಪಂಚಪಾದಿಕಾ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಕಾಲದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು. ಶಂಕರರ **ಸೂತ್ರ-ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ** ಅವರ ಶಿಷ್ಯರೇ ಆದ ಪದ್ಮಪಾದರು ಬರೆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಒಂದು ಖಂಡ ಈ **ಪಂಚಪಾದಿಕಾ**. ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಮತೀ ಶಾಖೆ ; ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 841) ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಈ ಶಾಖೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1000) **ವಿವರಣ** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ **ಪಂಚಪಾದಿಕಾ** ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಮೊದಲನೆಯ ಶಾಖೆಗೆ ವಿವರಣ ಶಾಖೆ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದದ್ದು. ಈ **ವಿವರಣ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಖಂಡಾನಂದರ **ತತ್ತ್ವದೀಪನ** ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯಿದೆ. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1350) ತಮ್ಮ **ವಿವರಣ-ಪ್ರಮೇಯ-ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ** ಈ ವೃತ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. **ಭಾಮತಿಯನ್ನು** ಅಮಲಾನಂದರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1250) ತಮ್ಮ **ಕಲ್ಪತರು** ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಪ್ಪಯದೀಕ್ಷಿತರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1600) ತಮ್ಮ **ಪರಿಮಳ** ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. **ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು** ಕುರಿತು ಅದ್ವೈತಾನಂದರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1450) **ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿದ್ಯಾಭರಣ** ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಉಂಟು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚು, ಕೆಲವು ಕಡಮೆ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳವು. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ರಚಿತವಾದ ಅನೇಕ ಕೈಪಿಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಸುರೇಶ್ವರರು ಬಹುಶಃ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮನ **ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ**. ವಿಶೇಷ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ, ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮನ (ಕ್ರಿ. ಶ) 1050) **ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ**. ಇನ್ನೂ ಈಚಿನವು ಆನಂದಬೋಧನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1050) **ನ್ಯಾಯ-ಮಕರಂದ**, ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ **ಪಂಚದಶೀ**. **ಪಂಚದಶಿಯು** ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥ. ಶಂಕರರ ಅನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶೇಷ ವಿಸ್ತರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಯದೀಕ್ಷಿತರ **ಸಿದ್ಧಾಂತ-ಲೇಶ-ಸಂಗ್ರಹವು** ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮರಾಜ ಅಧ್ವರೀಂದ್ರರ **ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮೂಲಸಂಕಲ್ಪವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸದಾನಂದನ (ಕ್ರಿ. ಶ. 1550) **ವೇದಾಂತ ಸಾರವು** ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ

ಸುಲಭ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ರಚಿತವಾಗಿರುವ ವಾದಾತ್ಮಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು : **ನೈಷಧೀಯ ಚರಿತದ** ಕರ್ತೃವಾದ ಶ್ರೀಹರ್ಷನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1100) **ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ** ಮತ್ತು ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1650) **ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಿ. ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ**ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರು **ಲಘುಚಂದ್ರಿಕಾ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ,**ಲಘುಚಂದ್ರಿಕೆಯ** ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಪಂಡಿತರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

I

ಮನೋವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದೂ ಸ್ಮೃತಿಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲ ಅಹಂಕಾರ; ಇಲ್ಲಾದರೋ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅವು ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಕೂಡ ಭೌತಿಕ, ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಆದದ್ದು, ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಐದು ಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ತೇಜಸ್ಸು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತೈಜಸ (ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದಾದದ್ದು) ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ತೇಜಸ್ಸು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಆ ಭೂತದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾಳಿ ಅಸ್ಥಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇರುವಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕ 'ಹೊರಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವಾಗ' ಲೇ ಆಗಲಿ ಸದಾ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಸದಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಗುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಅದು ತಾಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪವನ್ನೂ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಭೌತಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ಸಾಧನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದರಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದರೂ ಮನಸ್ಸೂ ಅವುಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವಂತೆ, ಪರಸ್ಪರ

---

[1] ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದು ಅದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿಗೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧವೇ, ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ, ತತ್ವಾನ್ವೇಷಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಗ್ಗಂಟು.

ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಶಂಕರರು ನೀಡುವ ವಿವರಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ, ಅದರ ಸಾಧನವೇ ಬೇರೆ, ಆದರೂ ಈ ಸಾಧನವು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೋ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಸಾಧನಕ್ಕಿಂತ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ, ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವೂ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಮೂಲಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ, ಅದ್ವೈತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಕ್ಕೇ, ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಭೌತಿಕ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ತತ್ವ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಏನೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಲಿ, ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದೇ ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅನುಬಂಧಿಯಾದ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಅದು. ಜ್ಞಾತೃ ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿನ್[1] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಕಟ ವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಅವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದ ಪುರುಷ ನನ್ನು ಇದು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಪ್ತರೂಪದಲ್ಲೋ ವ್ಯಕ್ತರೂಪದಲ್ಲೋ ಇರುವ ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರ ಪ್ರತಿಲೋಮವೂ ನಿಜವಾದದ್ದೇ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಸಕ್ರಿಯ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಒಂದು ಗೂಡುವುದೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಅರಿವು, ಸಂವೇದನೆ, ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಈ ಏಕತೆಯೇ. ಈ ಸಂಯುಕ್ತ ರೂಪವನ್ನೇ ಜೀವ ಅಥವಾ ಅನುಭವಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು

[1] ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ ಸಾಕ್ಷಿ ಅಥವಾ ಅನಾಸಕ್ತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಲ್ಲ.

ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಜೀವವೇ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯವೂ ಎರಡೂ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಜೀವದ ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಅರ್ಥವೇ ಆಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವವನೂ ಅರಿತ ವಿಷಯವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕುಮಾರಿಲನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಹಂ' ಎಂಬುದು ಸರಳವಾದದ್ದು. ಆದರೂ ಅವನು ಈ ದ್ವಂದ್ವ-ಸ್ವರೂಪವು ಅದರಲ್ಲಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ (ಪು.340). ಮೋಕ್ಷದ ಕಾಲದವರೆಗೂ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವು ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದು ವಿಭಾಗವಾದಾಗ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮಾಯೆಯು ವೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಾಯೆಯೂ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿ ದಶೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳು ಅನನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಜೀವವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಜ್ಞೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ಅರಿವಿನಲ್ಲೂ ಇರುವ ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನವಸ್ತು. ಅದನ್ನು ಜ್ಞೇಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂಥ ವಸ್ತು ಇನ್ನೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ(fallacy of infinite regress). ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶನ. ಅಪ್ಪರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿಯದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. "ಯಾವುದೇ ಸಾಧನದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವಯಂ–ಪ್ರಕಾಶ ಜ್ಞಾನ ಅದು" ಎಂದು **ಪಂಚದಶಿ** ಹೇಳುತ್ತದೆ[1] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜೀವವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ; ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ಆತ್ಮ.[2]

---

[1] XI. 32

[2] ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : ಅಂತಃಕರಣವಿಶಿಷ್ಟೋ ಜೀವಃ. ಅಂತಃಕರಣೋ- ಪಹಿತಃ ಸಾಕ್ಷೀ : ವೇ. ಪ. ಪು. 102.

ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅವೆರಡರ ಸಂಗಮ—ಎಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡ ವೃತ್ತಿ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಅದರ ಅಂಶವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಆನುಷಂಗಿಕವಾದದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವರೂಪತಃ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಬಂದು ಹೋಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬದಲಾವಣೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಬರುವ ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ, ಇದೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಂಥದು. ಅದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಸಹ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದು 'ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಳಕು' (ಚಕ್ಷುಷಾಂಚಕ್ಷುಃ). ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಸುಖದುಃಖಗಳಂತಹ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ದರ್ಶನವು ಆ ಇತರ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದುವು ಇದ್ದರೂ ಅನುಭವ ವಾಗದೆ ಇರಬಹುದು ಎಂದಲ್ಲ ಈ ತಾರತಮ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಅವೂ ಕೂಡ ಉದಯವಾಗುವಾಗಲೇ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.[1] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನಸ್ಸಿನ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಇತರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿವರಣೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅಂತಃಕರಣವು ನಿದ್ರೆಯಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತು ಸದಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಇರು ವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಬಹುದು. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೆ: ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು 'ಅದು' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಂದರೆ 'ಯಾವುದು' ಎಂಬುದೂ

---

[1] ವೇ. ಪ. ಪು, 79–82.

ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಇಂದ್ರಿಯದ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಎಂದರೆ ಅಕ್ಷರಶಃ 'ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಎದುರಾದದ್ದು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷ, ಎಂದರೆ ಯಾವ 'ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಇಲ್ಲದ', ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಂದಿನ ನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಾಲಿಸಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಜ್ಞಾನವು, ಇಂದ್ರಿಯದ ಮೂಲಕವೇ ಬರಲಿ, ಹೇಗೇ ಬರಲಿ, ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂಥದ್ದಾಗಿರಬೇಕು (ಯೋಗ್ಯ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ಮೇಜನ್ನು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸದ್ಗುಣವನ್ನು ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿ ಅಮಾಧ್ಯಮತೆಯಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅರಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಎದುರಿಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯ-ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಕೂಡ ಕೂಡಲೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮೇಜು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಆ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾತೃ-ಜ್ಞೇಯಗಳ ನಡುವೆ ಬಂದು ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನವೇ ವೃತ್ತಿ ; ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ಹೊರಮುಖವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ.[2] ಸುಖ ಅಥವಾ ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಅಂತರಂಗದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಾಧನವು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರನೆಯ ನಿಯಮದ ಉದ್ದೇಶ

---

[1] ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ (ಅಸತ್ವಾಪಾದಕಾಜ್ಞಾನ). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಅದರ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪದ-ವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಭಾನಾಪಾದಕಾಜ್ಞಾನ) ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ. ಪು. 94 ಮತ್ತು 147 ; ಪಂಚದಶೀ vi-16.

[1] ತೂಬಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಗದ್ದೆಗೆ ಹರಿದು ಗದ್ದೆಯ ರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆರೆಯ ನೀರಿನಿಂದ ಈ ರೂಪಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವೇ. ಪ. ಪು. 57.

ವೇನೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಬಗೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅನುಕೂಲಕರ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಊಹೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಜ್ಞಾತೃ–ಜ್ಞೇಯಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ದೂರ ಇವೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧ ಗೊಳಿಸುವ ವೃತ್ತಿಯು ಅವೆರಡರ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದನ್ನೇ ಆಗಿಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ : ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಒಂದು ಶೋಧಕದೀಪವೋ (search-light) ಎಂಬಂತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಹರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ತಾನೇ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ 'ಆಕಾರ'ವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವ ಮೊದಲು ಆ ವಸ್ತುವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಈ ವಾದವು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದೇ ಆದಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು (Perceptual knowledge) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಯು ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಒಂದಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಜೀವವೂ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದಾಗುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವೆರಡರ ನೆಲೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[1] ಹೀಗೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಾಗುವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪರೋಕ್ಷ–ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ನಿಯಮವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳು ಏಕೀಭವಿಸುವುದರ ಫಲವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.[2] ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಮೊದಲ ಎರಡು ನಿಯಮಗಳು ಪಾಲಿತವಾದಾಗ, ಎಂದರೆ, ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವೂ ಆಗಿದ್ದು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಮೂರನೆಯ ನಿಯಮವೂ ತನಗೆ ತಾನೇ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು, ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ, ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಸ್ತುತಃ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನು

---

[1]ವೇ. ಪ. ಪು. 77.

[2]ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನಯವಲ್ಲದ್ದೆನ್ನಬೇಕು. I. P. vol. ii. pp. 492–3.

ಭವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅರ್ಹ (ಯೋಗ್ಯ) ವಾಗಿದ್ದರೆ[1] ಅವು ಇದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಕೂಡಲೇ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಾಲಿತವಾಗದಿದ್ದಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಗೋಡೆಯ ಆಚೆಗಿರುವ ಮೇಜನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿಯಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ವೃತ್ತಿಯು ಆ ಮೇಜಿಗೆ ಹರಿದು ಹೋಗಲಾರದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆ ಹೊರಡಬೇಕಾದರೆ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕ ಏರ್ಪಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ಅದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ ಇರುವಂಥದ್ದಾದರೂ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂಥವು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಬಾರದವು ಎಂದು ಎರಡು ಗುಂಪಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ಸ್ಥಿತಿಗಳೋ, ಪರಿಣಾಮಗಳೋ ಆಗಿರಬಹುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಲೂಬಹುದು ; ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದರೂ ಆಗಬಹುದು, ಆಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತರಂಗಸ್ಥಿತಿಗಳು ಆ ಎರಡು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದರೆ ಕೂಡಲೇ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯದೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ. ಇದೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅಹಂ. ಇದನ್ನೇ ಜೀವ ಅಥವಾ ಅಹಂ–ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕರೆದಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಜ್ಞೇಯ–ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾತೃವು ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಮಗೆ ಸುಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರಬಹುದು, ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ, ಜೀವನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಎಂದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮ

---

[1] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳು ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಯೋಗ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂಥವಲ್ಲ. ಅವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕ ಅನುಮಿತವಾಗತಕ್ಕವು, ಅಥವಾ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂಥವು, ಅಷ್ಟೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ ಸದಾ ಇರುವ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅರಿಯಬಲ್ಲನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾರಣ. ಸುಷುಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಮೂರ್ಛೆಯಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಭಾವವಿರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ಜಾಗ್ರತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವೂ ಉಂಟು, ಅಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವವು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಈಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರತ-ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ, ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಹೊರತು ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಯದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿವೆ, ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯಂಥದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲಶರೀರವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಆನೆಯ ಕನಸು ಕಾಣಬಹುದು, ಅದರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ತೋರಬಹುದು. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದೇ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಆಗಿದ್ದ ಅನುಭವಗಳೇ ಸ್ಮೃತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡದ್ದು, ಅಷ್ಟೇ, ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡ ಬರಿಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ನೂತನ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು. ಪೂರ್ವಾನುಭವವು ಉಳಿಸಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತೆ ಜಾಗ್ರತಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಗತ್ಯ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಅದೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೂ ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಹಿಂದಿನವು ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾಗ್ರದನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ.

ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ತಾನೊಂದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ಕೂಡ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವದ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಜೀವರುಗಳ

ಉಪಾಧಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಮಾಯೆಯ ಅಂಶದಲ್ಲಿ, ಲಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸೇರಿದ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರ (ಲಿಂಗ ಶರೀರ)ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾರಣಶರೀರ ಅಥವಾ 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು.[2] ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಪ್ನ ಅಥವಾ ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನರಹಿತ ಸುಷುಪ್ತಿಯ 'ಅನುಭವ'ವು ಬಹು ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ಆದರೂ, ಅದೊಂದು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಅನುಭವವಾಗಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಕೂಡಿದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವನಲ್ಲ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಅಂತಃಕರಣದೊಡನೆ ಕೂಡಿರುವುದಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನ ಅಥವಾ ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು 'ನಾಮ' 'ರೂಪ'ಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಃಕರಣದ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ—ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉಳಿದಿರುವುದು, ಆದರೆ ವಸ್ತುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ನಾನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆ, ಅದ್ದರಿಂದ ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಆಮೇಲೆ ನೆನಪು[3] ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಾನುಭವವುಂಟು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆತ್ಮದ ಸಹಜಸ್ವರೂಪ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಗ್ರತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಅನುಭವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಮಿಶ್ರಿತ ಆನಂದವು ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

---

[1]'ಮಾಯಾ' ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಯೆ ಎಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದೂ ನಾವು ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ.

[2]ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸೇರಿ ಉಪಾಧಿಗಳು ಮೂರಾಗುತ್ತವೆ: ಕಾರಣಶರೀರ, ಲಿಂಗಶರೀರ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಶರೀರ.

[3]ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪಡೆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಜೀವವು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. ನೋಡಿ. ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ. ಪು. 155–6.

ಇದಕ್ಕೆ ಗುರುತು, ಎದ್ದಮೇಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಪೂರ್ಣವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವ ಉಳಿದಿರುವುದು. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ಸುಳಿಗೆ ಪುನಃ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ಆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವವು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಕವಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ.[1] "ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮ–ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ, ಆದರೂ ಒಂದು ಜೀವಿಯಾದರೂ ಅದರ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿಯುವುದಿಲ್ಲ"[2]. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಈ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲದೆ ಪರೋಕ್ಷವೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಿದ್ರಾನಂತರದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ನಿದ್ರಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

II

ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡೇ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಯೋಗಾಚಾರ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು, ಇಲ್ಲವೇ, ಅದು ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಹೊರಗಿನದೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು, ಜ್ಞಾನವು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು—ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಸ್ವ–ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ, ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಒಂದು ಜ್ಞೇಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞೇಯ ಇಲ್ಲದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[3] 'ಗುಂಡಾದ ಚೌಕ' 'ಬಂಜೆಯ ಮಗ' ಎಂಬುವ ಮಾತುಗಳು ಅಸತ್ಯ (ಅಸತ್). ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿ ಹೊರತು ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದುಜ್ಞೇಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು . ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ನಿದರ್ಶನವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಗಲಲ್ಲಿ ತಿನ್ನದಿದ್ದರೂ ದೇವದತ್ತನು ಅರೋಗ ದೃಢಕಾಯನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವು

---

[1] ಪಂಚದಶೀ xi. 74–5.

[2] ಛಾಂ. ಉ. VIII. iii. 2

[3] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ ; ವೇ. ಸೂ. II. ii. 28 ರಮೇಲಣ ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಬದಲಾಯಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಕಂಡ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ರಾತ್ರಿಹೊತ್ತು ತಿನ್ನುತ್ತಿರಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವಾಗ ನಾವು ಕೂಡಲೇ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಊಹೆಯಿಂದ ಹೊಸ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಸುಸಂಗತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವಾದ ಪ್ರತಿರೂಪವೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಯಾದವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭ್ರಮೆಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಗಣ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವೊಂದು ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ ಕಾರಣ, ಅವು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಹಲವರಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವವು ಅವು ಇವೆಯೆಂದು ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಹಗ್ಗವೊಂದು ಇರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣುವವನ ಅನುಭವವು ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದು, ಇತರರಿಗೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವನ 'ಸ್ವಂತ' ಅಥವಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಸರ್ಪದಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ-ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಗಳಾದರೋ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ'ವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇತರರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುವು ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಕಡಮೆ ಕಾಲವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವೋ ಎಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವ ಮುನ್ನವೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ,[1] ಅದರ ಅರಿವು ನಿಂತು ಹೋದ ಮೇಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರವೂ ಈ

---

[1]ನೋಡಿ : ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ ii. 14. ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡಬಹುದು.

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ.[1] ಭ್ರಮಾಜ್ಞಾನವಾದರೋ ನಾವು ಅರಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಿಂತೊಡನೆಯೇ ಅದೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಯದು ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವಪ್ನದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದುವು.

ಸ್ವಂತ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೇವಲ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯೋಗಾಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂಥದೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಬುಡವಿಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಯೋಗಾಚಾರರ ವಾದವನ್ನು ಶಂಕರರು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ವಂತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಭಾವನೆಯಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ವಸ್ತು. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಇಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು : ಶಂಕರರು ಅನುದಿನದ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ತಪ್ಪಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ

---

[1]ಇದು ಭ್ರಮಾಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣ ಕೂಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾಜ್ಞಾನದ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನೋಡಿದ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದನಂತರವೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು, ಈ ಮಧ್ಯೆ ಆ ದೋಷವು ನಿವಾರಿತವಾಗದಿದ್ದರೆ. ಅಂತಹ ನಿಲುವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ (ಹೋಲಿಸಿ. ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ. ಪು. 105–6). ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಸ್ವಾತ್ಮೈಕವಾದಕ್ಕೆ (ತನ್ನ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ನಿಜ ಎಂಬ ವಾದ) ಒಯ್ಯುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಅದು.

[2]ವೇ. ಸೂ. II. ii. 28–32.

ಭ್ರಮೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ, ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರಬೇಕು. ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬರ್ಕ್‌ಲೀ (Berkeley)ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ವಿಲೋಮ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ತರ ಗುಣವಿದೆ. ಭ್ರಮೆಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಹಾವನ್ನೋ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೋ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಇವೆಯೆಂದು ನಾವು ಕಂಡ ವಸ್ತುವು ಹಾಗೆ ಕಂಡದ್ದೇಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸದೆ, ಸುಮ್ಮನೆ ತೇಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ದೋಷ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದು.[1] 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' (ಎಂದರೆ ಚಿಪ್ಪು) ಎಂಬುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸುವ 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ **ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ** ವಿಖ್ಯಾತವಾದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಇದು ಅಧ್ಯಾಸದೋಷ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯಗಳೇ ಆದರೂ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಅಸತ್ಯತೆಯು ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪುಮಾತ್ರ ಇರುವಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಅದು ಅಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ, ಕೈಗೆತ್ತಿಗೊಂಡು ಇದು ತೀರ ಹಗುರ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ತಾನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದೆನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನ.[2] ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ವೇ. ಪ. ಪು.153. ಸತ್ಯ–ಮಿಥ್ಯಾ–ವಸ್ತು–ತಾದಾತ್ಮ್ಯಾವಗಾಹಿತ್ವೇನ ಭ್ರಮತ್ವ–ಸ್ವೀಕಾರಾತ್.

[2] ಪರತಃ ಏವ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮ್ ವೇ.ಪ. ಪು 338.

ವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[1] ಇನ್ನು, ತಪ್ಪಾದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಭಯಪದಗಳ (ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣ) ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ತಾದಾತ್ಮ್ಯಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತಿರೇಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬಂತಹ ಒಂದೇ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧನನ್ನು ವ್ಯತಿರೇಕದಲ್ಲೇ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ (ಭೇದಾಭೇದ) ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ. ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸ್ವವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸದೃಶವಾದದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೂ ಅದನ್ನು ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[2] ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಎರಡು ಭಿನ್ನವಾದ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಗಟಗಟನೆ ಕುಡಿದ ನೀರು ನಿಜವಾಗಿ ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಸಂಬಂಧವು ಅವಾಸ್ತವವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದಂಥದು, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವೇ ಹೊರತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ಎಂಥ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಕೆಳಮಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ. ಆದರೆ ಇದರ ಪ್ರತಿಲೋಮವು ನಿಜವಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಡನೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.[3] ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಇದೇ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.[4]

---

[1]ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳು 'ವೈಯಕ್ತಿಕ'ವಾದರೂ ಹೀಗೆ ನಿವಾರಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಅಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ಇದೇ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

[2]ಅಕ್ಷರಶಃ ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂದೇ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ತಾನು ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರಿಲನಂಥ ಕೆಲವರು ವ್ಯತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ (ಭೇದಾಭೇದ) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

[3]ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಚಿಪ್ಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಅನನ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಂಕರರು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇರುವುದಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನನ್ಯತ್ವಂ ವ್ಯತಿರೇಕೇನ ಅಭಾವಃ II i. 14ರ ಮೇಲಣ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

[4]ಎಂದರೆ, ಸಮೀಪದ ಆಧಾರ. ಚೈತನ್ಯವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಂತಿಮ ಆಧಾರ.

ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಎಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವಿಕೆಯ ಎರಡು ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವುದು ಚಿಪ್ಪು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಇತರ ಕಾರಣಗಳೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಾನುಭವ, ದೃಷ್ಟಿದೋಷ ಇತ್ಯಾದಿ. ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೇನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಅದೂ ಸಹ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು (ಆಶ್ರಯ). ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು (ವಿಷಯ). ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರೆಗೂ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯವೂ ಕೂಡ. ಅವಿದ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಒಬ್ಬ ಜ್ಞಾತೃವೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವನೇ ಅದರ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಚಿಪ್ಪೇ ಅದರ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆದೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ[1] ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ.[2] ಅದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇರುವುದು ಚಿಪ್ಪು ಎಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಚಿಪ್ಪುಮಾತ್ರ ಇರುವಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಷರತ್ತೆಂದರೆ ಚಿಪ್ಪಿರುವ ವಿಷಯ ಮರೆಯಾಗುವುದು. ಆದೇಶ–ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆವರಣ ಅಥವಾ 'ಮುಸುಕು ಹಾಕುವಿಕೆ' ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪ ಅಥವಾ 'ಮುಸುಕು ತೆಗೆಯುವಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಚಿಪ್ಪೇ ಎದುರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ–ಅಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಲೋಪ

---

[1]ಜೀವದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಿಸಿದುದೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು, ಅದು ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪ, ಇದಾದರೋ ಅದರ ಕ್ಷಣಿಕ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದು ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತಾನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ದೋಷದೊಂದಿಗೇ ತಾನೂ ತೊಲಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

[2]ಭ್ರಮೆಗೆ ನೇರವಾದ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞೇಯವೊಂದು ಅವಶ್ಯ ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವು 'ಬೆಳ್ಳಿ'. ಬೇರೆ ಯಾವ ಮೂಲವೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಬೆಳ್ಳಿಗೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ ವೇ.ಪ. ಪು.137.

ವಲ್ಲ, ಅದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಅಸ್ತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು (ಭಾವ ರೂಪ) ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ವಿದ್ಯೆಯ ವ್ಯತಿರೇಕವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಫಲವಾದ ದೋಷದ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನಿಯಮವೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವಾರಣೆಯೇ. ಅದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯು ಉದಯವಾದಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವಾರಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಅವಿದ್ಯೆಯು' ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಮೂಲದಿಂದ ಕಂಡ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನೋಟವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ದೋಷವಲ್ಲ, ಈ ದೋಷ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಗಳೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು, ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ವಸ್ತುವು, ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ದೇಶತಃ (spatially) ಇದೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಭಾವನೆಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭ್ರಮೆಯೂ ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಸೇರಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾವನೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಲಕ್ಷಣವೇ. ಮುಂದೆ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾಯೆಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ'ವಾದುವು, ಅಂದರೆ, ಇತರರ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವಂಥವು. ಈಗ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸು ತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರೇಣಿಯ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಅವಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದುಹೋಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಸಹ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ.[1] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೂಲಾ-ವಿದ್ಯಾ ಅಥವಾ ಸಹವರ್ತಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆ[2] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡರ ಮೂಲವೂ ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮೀರಿದಾಗ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳ ಎರಡುಕ್ಷೇತ್ರಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಗ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಉಳಿದಿರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಈಗ ನಾವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನವಾದ ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕು. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಅದನ್ನು ಸರಳವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು

---

[1] ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ. ಪು. 140.

[2] ವೇ. ಪ. ಪು. 168. ಮಾಯೆಯನ್ನು ಆಗ ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುತಃ ಆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಆತ್ಮ ಎಂಬುದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥವೊಂದೇ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ, ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಸೇರಿದ ಸಂಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶ. ಅದು ಒಂದೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆತ್ಮದ ಮಿಶ್ರ-ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥವು, ಅಂದರೆ ಜೀವವು, ಸರಳವಾಗಿದ್ದು ಸದಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವಂಥದಾಗಿದ್ದರೆ ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ, ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವು, ಜಾಗ್ರತ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂಥದು. ಇದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಎಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವಂಥವು ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ರಾಗ, ಇಚ್ಛೆ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ಅಂತಃಕರಣವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವಾಗಿರಬೇಕು'[1] ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥವು ವಿಶ್ಲೇಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಅದು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅಪ್ರಕಟವಾದ ಅನನ್ಯಭಾವನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' 'ನಾನು ಕುರುಡ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥೂಲತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅಂಧತ್ವ'ಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನ್ನು ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ತಿಳಿಪೇ ಮಾಡಿದ್ದು ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಬ್ಬನನ್ನು ನಾವು 'ಭೀಮಾಕಾರದವನು' ಎಂದಾಗ ನಾವು ಹಾಗೆನ್ನುವುದು ಗೌಣವಾದ ಅಥವಾ

---

[1] ರಾಗೇಚ್ಛಾಸುಖದುಃಖಾದಿ ಬುದ್ಧೌ ಸತ್ಯಾಂ ಪ್ರವರ್ತತೇ :
ಸುಷುಪ್ತೌ ನಾಸ್ತಿ ತನ್ನಾಶಾತ್ ತಸ್ಮಾತ್ ಬುದ್ಧೇಸ್ತು ನಾತ್ಮನಃ ॥
ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು ಅವುಗಳ ವೃತ್ತ್ಯಂಶ ಮಾತ್ರ. ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಆಲಂಕಾರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅಷ್ಟೆ; 'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ಭಾವನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗೆ : ಗೌಣದ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನನ್ಯಗೊಳಿಸು ವಾಗ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ದೇಹ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಲ್ಲದುದರಿಂದುಂಟಾದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಡಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ದೋಷಯುತ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾಸ. 'ನಮ್ಮ ದೇಹ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೂ ಅಂಥ ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವು ಸುಮ್ಮನೆ ಮಿಂಚಿದಂತಾಗಿ ಕೂಡಲೇ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಪುನಃ ನಮಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ತೆರೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ನೋವನ್ನ ನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬನು 'ನಾನು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ತರ್ಕದ ಪ್ರಕಾರ, ಯಾವುದು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಅಸಾಧುವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.[1] ಅಹಂ–ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ಸತ್ಯವೊಂದಿದೆಯೆಂಬ ಸೂಚನೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾವ-ಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಮೂಲವಾದ ತೋರಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಅದರ ಸ್ಥಾನ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಉನ್ನತವಾದ ಸತ್ಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬುದು, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು

[1]ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರು ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕೂಡ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಹೋಲುವ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ದುಃಖ ಮುಂತಾದುವು ಆತ್ಮದ ನೇರವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕಾರ, 'ನಾನು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪ, ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದು.[1] ಅದನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[2]

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ದೋಷದ ಅರ್ಥ ವೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಶ್ರೇಣಿಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದರ್ಥ ವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಲಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾತಿ-ಭಾಸಿಕವಸ್ತುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕು. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಜೋಡಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವು ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. 'ಇದು ಆನೆ' ಎಂಬ ಸ್ವಪ್ನನಿರ್ಣಯವು, ಅದರ ಎರಡು ಪದಗಳೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯಗಳಾದರೂ, ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಕೂಡಲೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತೇವೆ.[3] ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬು ದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇದು: ಅನಂತರದ ಅನುಭವದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಅಬಾಧಿತ) ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದದ್ದೇ ಪ್ರಮಾಣ.[4] ಕೇವಲ ಚಿಪ್ಪು ಇರುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಚಿಪ್ಪು ಹೋಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆ (ಭ್ರಮಾ), ಚಿಪ್ಪೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮೆ (ಪ್ರಮಾ). ಇನ್ನೂ ಉನ್ನತತರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರಮೆಯೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇ ಕಂಡು ಬರಬಹುದೆಂಬುದೇನೋ. ಆದರೆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಗಳನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

---

[1]ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಂದು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪರತತ್ವ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ಸಾರತಃ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು.

[2]ಕೆಲವರು ಒಂದೇ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: ನೋಡಿ. ವೇ. ಪು.221-3 ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯು ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಿತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗಿಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ 393ನೇ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿ 1.

[3]ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯುದರಂತೆಯೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸದ ನೆಲೆ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ (ವೇ. ಪ. ಪು. 102-3). ಒಂದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಚಿಪ್ಪು-ಬೆಳ್ಳಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದ, ಎಂದರೆ ಚಿಪ್ಪಿನ ಮಧ್ಯವರ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾದದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಾದರೋ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷ.

[4]ವೇ.ಪ. ಪು 19 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಇಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಚಿಪ್ಪಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೇ : ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ತಾನು ವಾಸ್ತವಿಕವೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ, ಅದೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದಲ್ಲ.[1] ಇನ್ನು ನೂತನತೆಯನ್ನು (ಅನಧಿಗತತ್ವ) ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿ (ಪು. 349) ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಉದಾಸೀನ ಮನೋಭಾವ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಭಾಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಒಲವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟ. ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಪು. 193) ಈ ನಿಯಮವು ಅಗತ್ಯ.[2]

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೌಮಾರಿಲ ಶಾಖೆಯವರು ಹೇಳುವ ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.[3] ಎರಡು ಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ :

(i) ವೇದಗಳು ಯಾರಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ ಎಂದೇ ಆಗಲಿ ರಚಿತವಾದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ (ಪು. 347). ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃ ಈಶ್ವರ (ಪು. 284) ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ನಿಲವು ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳ ನಿಲವಿನಂತೆಯೇ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾದದ್ದು. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಶಂಕರರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಅನಾದಿ ಎಂದಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಉಪದೇಶ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಪದಗಳ ಕ್ರಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ತನ್ನ ಕೈವಾಡವನ್ನೇನೂ ತೋರಿಸಲು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಅದು ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಘುವಂಶ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಕರ್ತೃವು ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರ ಅವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ, ಅದರ

[1] ವೇ. ಪ. ಪು. 36-8

[2] ವೇ. ಪ. ಪು. 298.

[3] ಹೋಲಿಸಿ : ವ್ಯವಹಾರೇ ಭಾಟ್ಟನಯಃ.

ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಭಗವಂತನು ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಪುನಃ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ, ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತೋ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ. ಎಂದರೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವೇದವು ಸ್ವಯಂಜಾತವಾದದ್ದು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೆ: ಅದು ನಿತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವೇದವಲ್ಲ. ಅನಾದಿಕಾಲದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆವೃತ್ತಿಯೊಂದರ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿ ಅದು. ಮೀಮಾಂಸಾದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಾರತಃ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು, ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ವಿದೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಹೊರತು.

(ii) ಕುಮಾರಿಲನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶಂಕರರು ವೇದಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದಾಚೆಯೂ ಶಬ್ದವು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ತರ್ಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ (ಪು. 355). ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಕ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ (assertive) ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರತತ್ವದಂತಹ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ (ಭೂತ-ವಸ್ತು) ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತಾರ್ಕಿಕಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧೀನಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

(iii) ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಸತ್ಯವು ಸತ್‌ತತ್ವದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಏಕತೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈ ಏಕತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಈಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ವೈವಿಧ್ಯವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಕೊಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು, ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ, ಇತರ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳ ಗುರಿಯಂತೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದ ಗುರಿಯೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದು. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಅದೇನೂ ಭರವಸೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಸ್ತುತಃ ನಿಜವೇ ಅಲ್ಲದಿರಬಹುದು.[1] 'ತಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ವ್ಯಾವಹಾ

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ, ii. 5; iii. 44 ಮತ್ತು 83–6

ರಿಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾದದ್ದೇ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ'[1] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶಂಕರರು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಭಾವನಾಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಇಲ್ಲ.[2] ಮೀಮಾಂಸಕರಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ (ಪು 342). ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ವಿವರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ತಾನೇ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವೆಂದಲ್ಲ. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕೂಡ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದೇ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತ ಸತ್ಯವೇ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗವೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದು ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಇದು : ಅದ್ವೈತವು ಒಂದು ಉನ್ನತತರವಾದ, ಅಂದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಹ, ತಮ್ಮ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಕಲ ಇರವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಶ್ರುತಪಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನವುತಪ್ಪೆಂದು ಎಂದೂ ಯಾರು ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಈ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೇನೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಉಳಿಯದಿರುವ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದಾಗಿಬಿಡಬೇಕು. ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ, ನಿಜವಲ್ಲದ ಸಾಧನವೊಂದು ನಿಜವಾದ ಗುರಿಗೆ ಒಯ್ಯಬಹುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಊರ್ಜಿತವಾಗುವ ವಾದವಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗಾಗುವ ಎಷ್ಟೋ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುವ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನ ರೂಪದ ಅನೇಕ ನಿಜಾಂಶಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದ ಸಿಂಹ ಗರ್ಜನೆಯು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಸ್ವಪ್ನಕಂಡವನನ್ನು

---

[1]ವೇ. ಸೂ. II. i. 14

[2]ನೋಡಿ: ಡಾಯ್ಸನ್. System of the Vedanta ಪು. 55. ಹೋಲಿಸಿ : ವೇ. ಸೂ. I. i. 4ರ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರು ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳು.

ವಾಸ್ತವಜೀವನಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ದೋಷದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಾಧನದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯದ ಬೀಜವು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.[1]

ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಅಂಶವೂ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶವೂ ಕೂಡಿ ಆಗಿರುವ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ. ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತತ್ವವನ್ನು ಅದರ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಅಂಶವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾದ ಒಂದು ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಅದು ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಲೋಕದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹೋಗದಿರುವ ಶಾಶ್ವತವೂ ಅವಿಕಾರವೂ ಆದ ಅಂಶ ಅದು. ಮತ್ತು ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ನಿಯತಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂತಃಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂತೆಯೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಜೀವ-ಸಾಕ್ಷಿನ್ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕವೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಅನುಭವವು ಇತರ ಸಾಕ್ಷಿಗಳ ಅನುಭವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಸೇರಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಾದದ್ದೊಂದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಜ್ಞೇಯವೋ ಅದೊಂದು-ಇವೆರಡಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ತರ್ಕಧಾರೆಯಿಂದ ಇರುವ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾದ ವಿಶ್ವಸಾಕ್ಷಿ ಅಥವಾ ಪರಮಚೇತನ (ಈಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಿನ್) ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.[2] ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವದ ನೆಲೆ. ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ, ಅದೇ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದನ್ನು

---

[1] ವೇ. ಸೂ. II i.14ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ; ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ iii. 108–9.

[2] ವೇ. ಪ. ಪು. 102 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಚೇತನ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು, ಉಳಿಯುವುದು, ಬೆಳೆಯುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಅದರಿಂದಲೇ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪರಮ ಅಥವಾ ಅನಂತಚೇತನದ ಬೆಳಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಥವಾ ಪರಿಮಿತ ಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಎಡೆಯೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾರಾಂಶ : ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಒಂದು ಕಡೆ ಅನಂತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ಪರಮ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು (ಅನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯ) ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು, ನಾವು ಈಗ ತಾನೇ ಮಾಡಿರುವಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲಾದರೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಆ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲಾದರೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯದತ್ತ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವು ನಮಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ, ಒಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವು ಅನಂತರ ಸದಾಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಈ ಉನ್ನತತರ ಸತ್ಯವು ಕಾಲರಹಿತವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಟ್ಟಗಳುಂಟು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರನೆಯ ಸತ್ಯವೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ. ಅದೇ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಉನ್ನತತರ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ತೋರಿಸಿರುವ ದೋಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ವಸ್ತುವು ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ದೋಷ ಅದು. ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲದ ವರ್ಗಾವಣೆಯೇ ದೋಷ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ 'ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು' ಅತ್ಯುನ್ನತ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸುವುದೂ ದೋಷಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷದಂತೆ ಇದು ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಉಂಟಾಗುವ ದೋಷವಲ್ಲ ; ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂಥದು. ಅದು ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥದ, ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನ (ಪ್ರಮಾತಾ), ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ನೋಡಿರುವಂತೆ, ಎರಡು ಅಸಂಗತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇದೇ ಅದು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಅದು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ರೂಪಕ್ಕೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದರೆ ಬರಿಯ ಭಾವನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆದ, ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ

ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡ ಕೇವಲ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವ ಉನ್ನತತರ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದುಂಟು ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಲ್ಲ (ಮಿಥ್ಯೆ), ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದೋಷದ ಭಾವನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳದೆ ಹೋದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ, ಅಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ, ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಮಾಡಿದ್ದು. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ, ಈ 'ಸತ್ಯ'ವೂ ದೋಷವೇ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ದೋಷವೂ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ದೋಷ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯದ ತಿರುಳು ಅಡಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೆಳ್ಳಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚಿಪ್ಪು ಮತ್ತು ಚಿಪ್ಪಿನ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದನ್ನು ಅವಾಸ್ತವ ಎಂದಾಗ ಅದು ಯಾವುದರ ತೋರಿಕೆಯೋ ಆ ಉನ್ನತತರ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು.

III

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದ್ವೈತದ ದೃಷ್ಟಿಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂಲತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿಲುವು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂರು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದದ್ದು, ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಈ ಎರಡನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರಿವಿನಿಂದಾಚೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದಷ್ಟು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. **ಪಂಚದಶಿ**ಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ,[2] ದೂರ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವ ಮಗನು ಇನ್ನೂ ಜೀವಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು

---

[1] ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅಹಂ-ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

[2] IV. 20–35

ತಂದೆಯು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಅವನು ತೀರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು, ಅಷ್ಟೇಕೆ, ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ, ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ರುಜುವಾತೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಈ ಜಗತ್ತುಗಳು ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಇಬ್ಬರಿಗೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚ. ಅದನ್ನು 'ಈಶ್ವರಸೃಷ್ಟ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಜೀವಸೃಷ್ಟ'[1] ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಆತ್ಮಗಳಿವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಂಬ ಅಂಶ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ವಾದವು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ದೋಷ ದಿಂದ (begging the question) ಕಲುಷಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅದನ್ನು ಟೀಕಿಸ ಬಹುದು. ಈ ಟೀಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾದದ್ದು ಒಂದೇ ವಿವರಣೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಸ್ವಾತ್ಮೈಕವಾದ (solipsism), ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ವಾದ. ಇದನ್ನೊಂದು ವಾದವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಚಿಂತನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಸಹನೀಯ ವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗಳ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದ ವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಡೋಣ. ಅನುಭವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಆತ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ಜೀವಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಆ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಕಾಲಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವಲ್ಲ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿ ಅನಾದ್ಯನಂತವಾದವು.[2] ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಇತರ ವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಂತೆಯೇ ಈ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆತ್ಮಗಳು ಕಾಲದ ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಇರುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ, ಅಂದರೆ ಅವು ಅನಾದಿಯಾದವು. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವದ ರುಜುವಾತಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಜವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತು ಏಕತೆ ಅನೇಕತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿವಿಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ಒಂದು ಅಂಶ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪೂರ್ಣ ವಸ್ತು ವೆನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

---

[1]ಜೀವಿಯ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಜೀವಸೃಷ್ಟ ಜಗತ್ತೇ ಹೊರತು ಈಶ್ವರಸೃಷ್ಟ ಜಗತ್ತಲ್ಲ. ನೋಡಿ : ಪಂಚದಶೀ iv 32.

[2]ವೇ. ಸೂ. II. iii. 16 ಮತ್ತು 17ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಹೋಲಿಸಿ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ (ಪು. 77), ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೌತಿಕವೂ ನೈತಿಕವೂ ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದವು ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ, ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಇದೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಸರಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾದರೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲವೊಂದರಿಂದ ಅದು ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂಲವೇ, ಅಂದರೆ ಆದಿ ಕಾರಣವೇ, ಮಾಯೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕತಾಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತೀಕ ಇದೇ. ವೈವಿಧ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅದರಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಮಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವೈವಿಧ್ಯವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆಗೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. 'ಸೃಷ್ಟಿಗಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರಲ್ಲೇ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವೊಂದಿದೆ. ಮಾಯೆಗಾದರೋ, ತಾನೆ ಆದಿಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ, ಯಾವ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಜೀವರುಗಳಂತೆಯೇ ಅದು ಅನಾದಿ. ಹೀಗೆ ಜೀವರುಗಳೂ ಮಾಯೆಯೂ ಸೇರಿ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅವು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರತತ್ವದಂಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಚೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇರವನ್ನುಳ್ಳ ಎಲ್ಲವೂ, ತಾನೇ ಮನಸ್ಸಾಗದಿದ್ದರೂ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವದ (ಪು. 48) ಪ್ರಕಾರ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅವಲಂಬನ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಇದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಅಂಥದೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸುಲಭ. ಜಗತ್ತು ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವವರೆಗೂ ಅದೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅದು ಅನಾದಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಜೀವನನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತ ಚೇತನ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಪರಿಮಿತ ಚೇತನವಾಗಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವದಲ್ಲೂ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಅರಿಯಬೇಕು. ಇಷ್ಟು

ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯವಾದದ್ದೇನೇನುಂಟೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ನೇರವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಊಹೆಯಂತೆ, ದೋಷವಾಗಲಿ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಮಿತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಆ ಚೇತನಕ್ಕೆ ದೂರವಾದದ್ದಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಅದರ ಅನುಭವವು ನೇರವಾದದ್ದೂ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ವಿಶ್ವಜ್ಞಾತೃ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಜ್ಞೇಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವಜ್ಞಾತೃವೇ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರ. ಮಾಯೆ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅದೂ ಕಾಲದಂತೆಯೇ ಆದ್ಯಂತವಿಲ್ಲದ ಮೂರನೆಯ ವಸ್ತು. ಸಮಸ್ತ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗೂ ಹಾಗೂ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ತ್ರಿವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದೊಂದನ್ನೂ ನಾವು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ, ಕಾಲ ಎಂಬ ಅಂಶ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಉಳಿದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರೊಡನೆಯೂ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವುಂಟು.

(1) **ಜೀವ** : ಇದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆತ್ಮ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಅನೇಕಾತ್ಮಕ. ತನ್ನ ವರ್ಗದ ಇತರ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಂತ ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು. ಅದು ವಿಶ್ವದ ಚೇತನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಚೇತನಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣ ಮುಂತಾದ ಭೌತಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳೊಡಗೂಡಿಯೇ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಹವರ್ತಿಯಾದರೋ ಅವಿದ್ಯೆ. ಈಶ್ವರನ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪಾಲು ಅವಿದ್ಯೆ. ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವೂ ಹೇಗೆ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜೀವದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರಗಳೆಂಬ ವಿಶ್ವದ ಭಾಗಗಳು ಆ ಜೀವದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯಗಳು (ಪರಿಣಾಮಗಳು) ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಜೀವಕ್ಕೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತದ್ವತ್ ಸದೃಶವಾದದ್ದು. ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎರಡೂ ಒಂದೇ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅಭಿನ್ನವಾದವು. ತತ್ವಮಸಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅದೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಎಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅನೇಕ ಅಷ್ಟೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳುಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು. ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವು ಒಂದೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಪರತತ್ವವೇ.

(2) **ಮಾಯೆ :** ಇದು ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದು. ಆದರೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಉಂಟು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೋ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಅಂತರ ಧ್ರುವಗಳಷ್ಟು. ಅದರಿಂದ ಜೀವಗಳಿಗೆ ನಿವಾಸಗಳಾದ ಜೈವಿಕ ದೇಹಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಮಸ್ತ ಅಜೈವಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ನಿಜವಾದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ ಎಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ ಎಂದಾಗಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಜ್ಞಾತವಾದವು (ದೃಶ್ಯ). ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದು 'ಮೊಲದ ಕೋಡು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ. ಅವು ಸ್ವಯಂ ನಿಜವಾದವು ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ವಸ್ತುರೂಪದವು (ಜಡ); ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸತ್ ಎಂದೋ ಅಸತ್ ಎಂದೋ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ (ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ) ಅನುಭವಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸಾಧಾರಣತ್ವ. ಅದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಅವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವನ್ನು ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವಂತೆ ಅವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅವು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಉನ್ನತತರ ಸತ್ಯತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವು ತೋರಿಕೆಗಳು. ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಮೂಲವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಗೂ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಭೇದವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಜವಾದದ್ದು.

(3) **ಈಶ್ವರ :** ಮಾಯೆಯನ್ನು ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶ್ವಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಲಾರದು. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಇರುವ

ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು. ಅಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಆಗತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಗೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಚೇತನ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಸಂಯುಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವೋ ಅದೇ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈಶ್ವರ. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊನ್ಮೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಮಾಯೆಯು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನಂತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ-ಮಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.[1] ಆದರೆ ಈಶ್ವರನು ಈ ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಒಳಮರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲ ನಮ್ಮಂತೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಮೂಡಿದ ಈ ವಿಶ್ವವು ಅವನಿಂದ ಹೊರಗಿಲ್ಲ. ಅವನೊಳಗೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗವು 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಸ್ವ-ಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳ ತತ್ವ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸ ಬಹುದು. ಎಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತಂದು ನಡುವೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ವಿಶ್ವದ ಮೂಲವಾಗಲಾರದು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹೊರತಂದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಹವರ್ತಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಮಾಯೆಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವಷ್ಟೆ-ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ. ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ತತ್ವವು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೋಚರವಾದ ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಅದು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯಿಂದಲೇ ಅಷ್ಟರವರೆಗಾದರೂ ಅದು ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೂ ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ವಿಕ್ಷೇಪಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಜಗದ್ರೂಪ ತಾಳಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸತ್‌ತತ್ವದ ಏಕತೆ ಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದೇ ಆವರಣದ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆ ಏಕತೆಯು ಎಂದಿಗೂ ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಗೆ ತನ್ನ ಆವರಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಹೀನವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲಾರದು. ಜೀವ, ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಇದು ದೊಡ್ಡ ಅಂತರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಜೀವನ ಬಂಧನಕ್ಕೂ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಅದೇ ಕಾರಣ. ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆವರಣ

---

[1] ವೇ. ಸೂ. I. IV. 3ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕತೆಯೇ ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದು ಜೀವವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಜೀವವು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಮಸ್ತ ಕೆಡುಕಿಗೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯೂ, ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಜೀವವು ಹೊಂದಿರುವ ಖಂಡರೂಪೀ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕಾರಣ. ಯಾವ ದೇಹದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ತಾನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ತಾನೆಂದು ಅದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ, ಉಳಿದ ಸತ್ಯವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿನದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ಸತ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಅಲ್ಪಾಂಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಉಳಿದವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ನಮ್ಮ ಊಹೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇಂತಹ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನನ್ಯತೆಯು, ಜೀವನಿಗೆ ದೇಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತೆ, ಆತ್ಮ–ಅನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಗೊಂದಲದಿಂದ(ಅಧ್ಯಾಸ) ಉಂಟಾದದ್ದಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣ, ಆತ್ಮ ಅನಾತ್ಮಗಳೆರಡರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅವನಿಗಿರುವ ಮನವರಿಕೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ಆದರ್ಶವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀವವು ತಾಳಿರುವ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಹಿತವೂ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿತವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಆ ಆದರ್ಶ[1]. "ನನ್ನದು ನಿನ್ನದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳು ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಗಳದು, ಉದಾರ–ಚರಿತರಿಗಾದರೋ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಹಾಗೆ"[2].

ಇಂತಹ ಈಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು 'ಈಶ್ವರ' ಅಥವಾ ಪ್ರಭು ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪುರುಷಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೂ ಆದ ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ತಾತ್ವಿಕ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರತತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಈ ಪರಾತ್ಪರ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸತ್ಯತೆಗಳ ಬದಲು

---

[1]ಛಾಂ. ಉ. III xiv 1ರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ವೇ. ಸೂ. 1ii–8ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ.

[2]ಅಯಂ ನಿಜಃ ಪರೋ ವೇತಿ ಗಣನಾ ಲಘುಚೇತಸಾಮ್ ।
ಉದಾರಚರಿತಾನಾಂ ತು ವಸುಧೈವ ಕುಟುಂಬಕಮ್ ॥

ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸತ್ಯತೆಯು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಊಹೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ತಿಳಿದದ್ದೇ. ಅದರ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಅವನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಅವಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಉಳಿಯುವಂಥದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನು ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ತಾನೂ ವಸ್ತುಮಯವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಮನವರಿಕೆ ಅವನಿಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶವಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆನ್ನಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈಶ್ವರನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಆ ಜಗತ್ತೂ ತಾನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸದಾ ಅರಿತಿರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕತೆಯೆಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪತಃ ಕೇವಲ ಭಾವನಾರೂಪ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಮಯವಾದ ಜಗತ್ತೇ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುವವರು ಗಮನಿಸದೆ ಬಿಡುವ ಅಂಶ ವೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ಈ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೇ. ಈಶ್ವರನಿಗೇನೋ ಅದು ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯೇ. ಆದರೆ ನಾವೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದಿರುವ ನಮಗೆ ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲ. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುವವರೆಗೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಈ ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಮನವರಿಕೆಯು ಪ್ರತಿ ಫಲಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನೇ ಇರಲಿ, ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದೆಂದೇ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

(4) **ಕಾಲ :** ಕಾಲವು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದು ಉಳಿದ ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.[1] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾತ್ರವೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಮಾಯೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿಪ್ಪು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧದಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತ್ಯ ವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಕಾಲವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದ್ವೈತದಕಲ್ಪನೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ದೇಶವು ಮಾಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ. ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿತವಾದವಸ್ತು ಅದೇ.[2] ಹೀಗಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿ ಗಳು ಕಾಲವನ್ನೂ ದೇಶವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

---

[1] ತೈ. ಉ. ಕುರಿತು ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ವನಮಾಲಾ (ಶ್ರೀರಂಗಂ ಆವೃತ್ತಿ) ; ಪು. 131.

[2] ತೈ. ಉ. ii. 1.

ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹುಟ್ಟಿದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇಶವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವ–ಈಶ್ವರ–ಮತ್ತು ಮಾಯೆಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ, ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದ್ವೈತದ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುಗಳು ಇವು. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದವೇ. ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳುಸ್ವರೂಪತಃ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಭಾವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಈಗ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಇಂಥದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಂತಿಮಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿ ಉಳಿಯುವಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು. ಧರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಿ, ಚಿಂತನಾತ್ಮಕವಾದ ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಿ, ಅದು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅದ್ವೈತದ ನಿರ್ಣಯ.

(1) ಅದ್ವೈತವು ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೂ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ಕಷ್ಟ ಭಗವಂತನ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೌತಿಕವೂ ಮತ್ತು ನೈತಿಕವೂ ಆದ ಕೆಡುಕನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು.[1] ಕೆಡಕು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಭಗವಂತನ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೂ ಈಶ್ವರವಾದವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಗವಂತನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಏಕೆ ತಾನೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೇ (ಪರಿತೃಪ್ತತ್ವವ್) ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವು ಆಗಿರುವುದು ಅವನ ನೈಜಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಎಂದೋ ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಭಗವಂತನನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತ ಯಂತ್ರವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಅವನು ಚಪಲಚಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಅವನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯು

---

[1] ವೇ. ಸೂ. II. i. 34–6.

ನೊಟಕಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಸೇಶ್ವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಪರಿಹಾರಗಳಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲೂ ಪರಿಹಾರಗಳಿವೆ. ಭಗವಂತನ ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಂಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅವು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು 'ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಆಧಾರವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವು'.[2] ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಂತಹ ಪರಿಹಾರಗಳೂ, ಅವು ಪರಿಹರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಂತೆಯೇ, ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು, ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಗೆ ತನ್ನಿಂದಾಚೆಗೆ ಕೈ ತೋರಿಸು ತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೇಶ್ವರಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಅಂತಿಮಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(2) ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರತತ್ವ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಇದೇ ನಿರ್ಣ ಯಕ್ಕೇ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳಿಂದು ತೋರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂದು ನೋಡೋಣ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆಯೇ ಅವೂ ಅನಾದಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಅನಾದಿಯೇ, ಆಗಿರಬೇಕು. ಅಷ್ಟಂತೂ ಖಂಡಿತ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದು ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಖಂಡರೂಪೀ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಜೀವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜೀವ ಆಗಲಾರದು. ಅಥವಾ ಅದು ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳ ಮೊತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅನುಭವಗಳ ಒಂದು ಮೊತ್ತವೇ ಹೊರತು, ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ, ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣವೂ ನೆಲೆಯೂ ಆದ ಒಂದು ಏಕವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜೀವವೆಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಜೀವಗಳ ಮೊತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದು ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ಹೊರಗಿರುವಂಥದು ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆಂದರೆ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಆತ್ಮೀಯ

---

[1]ಅದೇ 32–3.

[2]ನೋಡಿ : 33ನೇ ಸೂತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಮೇಲಣ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿ. ; ಹೋಲಿಸಿ : 54ನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಭಾಮತೀ.

ಸಂಬಂಧವು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಮೂಡುವ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಇಂಥದೇ ವಾದಸರಣಿಯು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜೀವಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆದಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಅನಾದಿಯಂತು ಅಲ್ಲ.[1] ಅದು ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವೂ ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಒಂದೇ ಆಗಲಾರವು ಅದು ವ್ಯತಿರೇಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸ್ವರೂಪತಃ ಅಸಂಗತ ವಾದದ್ದು. ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶ ಇದು.[2] ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.[3] M ಮತ್ತು N ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೆನ್ನೋಣ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದರೊಡನೆ ಅನನ್ಯವೂ ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ M ಎಂಬುದು N ಎಂಬುದೂ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು N–ಅಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ N ಎಂಬುದು M ಎಂಬುದೂ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು M–ಅಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಷೇಧನಿಯಮವನ್ನು ಮುರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ವಸ್ತುತಃ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧೋಕ್ತಿಯ ಎರಡುಪಕ್ಷಗಳೂ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ದೋಷವು, ಒಂದು ವೇಳೆ ದೋಷವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅನುಭವಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದೂ, ಅನುಭವವೊಂದೇ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾದುದರಿಂದ, ಮರುಮಾತಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. 171) ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ವಾದವು, ಅದ್ವೈತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೇ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಓಡುವ ಪಲಾಯನವಾದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಾವು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

---

[1]ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಬದಲು ಅದರ ಮೂಲವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಂಬಂಧವು ಅನಾದಿ ಆಗುತ್ತದೆ.

[2]ನೋಡಿ: ಬೃ.ಉ.ವಾ. IV. iii. ಶ್ಲೋ.1637–1787, ಭಾಮತೀ. I.i.4

[3]ಹೋಲಿಸಿ : ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ (Gaekwad's Oriental Series) ಪು. 18–22.

ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅನುಭವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವ–ವಿರೋಧವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಹೊಸದಾದ ವಿವರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ಆಧಾರಗಳನ್ನೂ ಅವು ಆಧಾರಗಳೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ತಾರ್ಕಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒದಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಡ ಗಿರುವ ಹುರುಳನ್ನೇ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಕರಲ್ಲೂ ಒಮ್ಮತವಿರುವಾಗಲೂ ಕೂಡ, ಶಂಕಿಸಲು ತರ್ಕಸಮ್ಮತವಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ವಾದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಒಪ್ಪ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಂಶವು ಅಂತಹ ಒಮ್ಮತವೊಂದು ಇರು ವಂಥದಲ್ಲ. ನೈಯಾಯಿಕರಂತಹ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳೂ ಸಹ, ಸತ್ಯವು ಸ್ವ–ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ನೂತನವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನುಭವದ ತೀರ್ಮಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿದರೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತು ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. M ಮತ್ತು Nಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಭೇದಾಭೇದವಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅಥವಾ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಂದೇ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಹೀಗೆಂದು ತೋರಬಹುದು. M ಮತ್ತು Nನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದೋ ಹಲವೋ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು a ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ x ಮತ್ತು y ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಈ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು ಭಿನ್ನ ವಾದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದದ್ದು ; ಆದರೂ M ಮತ್ತು N ಎಂಬ ವಸ್ತುಗಳು ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿವೆ, ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪದವೂ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಪರಿಹಾರವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುಸಮುದಾಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ M ಮತ್ತು Nಗಳ ಲಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವಾಗಿ ax ಮತ್ತು ay ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಊಹೆಯು ನಾವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೊರ ಟೆವೋ ಅಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇದರಿಂದ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡೋಣ. M ಮತ್ತು ax ಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ M ಒಡನೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, a ಮತ್ತು x ಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ ;

ಅದರೊಡನೆಯೇ M ಮತ್ತು N ಗಳ ಭೇದಾಭೇದಸಂಬಂಧವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. a ಮತ್ತು x ಗಳು M ಗಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಆಗಿರಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು, ಅದು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ, M ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ N ನೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಭೇದಾಭೇದಸಂಬಂಧವೊಂದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, M ಮತ್ತು N ಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಅದೇ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ, ಅದೊಂದು ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವಾಗಿ (eternal regress) ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ.[1]

ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟಕಾಂಶ ಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅನನ್ಯ ಅಥವಾ ಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದಾಭೇದ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಡಗಿದೆ. ಈಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆಯೇ ಅದನ್ನೂ ಪರಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸತ್ಯತೆಗಿಂತ ಕಡಮೆ ಯಾದ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅಂಶವಾದ ಸತ್ಯತೆಯೇ ಅದ್ವೈತದ ಪರ-ತತ್ವ. ಈ ಸತ್ಯತೆಯು ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಏಕತೆ ಅನೇಕತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಗಳು. ಒಂದನ್ನು ತೋರಿಕೆ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಉಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಎರಡೂ, ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು, ತೋರಿಕೆಗಳೇ. ಅದ್ವೈತದ ಪರತತ್ವವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿದ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ನೆಲೆಯಾದ, ವ್ಯವಹಾರ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು (ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಸ್ತು). ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು 'ಐಕ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯದೆ 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳ

---

[1]M ಮತ್ತು N ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುವುದರ ಬದಲು p ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಷಯವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಲೂ ಈ ವಾದವೇ ಅವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೆ. ಅನನ್ಯವಾದವೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎರಡನೆಯದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನನ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದರೋ ಅವು ಸದೃಶವಾಗಿದ್ದು ಬೇರೆಬೇರೆ-ಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಕಾರ ಭೌತವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮ-ಪರಿಣಾಮ-ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದರಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಭೇದಾಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು, ಅಥವಾ, ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪರವಸ್ತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು.[1] ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ತೋರಿಕೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದರೂ, ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿಯುಚಿಪ್ಪಿನಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಅವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಮತ್ತು ಆರಂಭವಾದಗಳೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರಣವು, ತಾನೇ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿವರ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಘಟನಾವಳಿಯ ವಿಕಸನದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ತತ್ವದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. 'ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಸ್ತರದ ರೂಪಾಂತರ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವಸ್ತು ಅದು.[2] ಒಂದು ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಮಾಯಾಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ.[3] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ (ಪು 58) ಅದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಧಾರವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಾಂತಬಾಹಿರವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ತಳಹದಿಯಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿಂದೆ ಪರಮಸತ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಶಂಕರರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಥವಾ

---

[1] ಭಾಸ್ಕರರಂತಹ ಕೆಲವರು ವಿಶ್ವವು ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಣಾಮ, ಜೀವಗಳೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

[2] I. P. vol. ii. 570.

[3] ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅವರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನೋಡಿ : ವೇ. ಸೂ. II. i. 14ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು I. iv. 27ರ ಮೇಲೆ ಭಾಮತಿ.

ಅದರ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಸಮಂಜಸತೆಯು ಅದನ್ನು ತೋರಿಕೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇನೋ ಇಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ, ಶುದ್ಧಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಇನ್ನೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಾದರೆ, ಅದ್ವೈತವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಅಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಲೇಖಕರೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಭೇದವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಭೇದವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಭೇದವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ (ಭಿದ್ಯಮಾನ).[1] ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಪರಮಸತ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಬರಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಚಿಂತನಶೀಲವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಅದೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಅದು ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಅದರ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಾವೂ ಅದೂ ಒಂದೇ ಆದುದರಿಂದ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಶಂಕಿಸುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಪರಮಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅನಂತವಾದ ಚಿತ್ ಎಂದು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸೀಮಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಇರವಿನಲ್ಲೂ ಇರುವ ಅನಂತವಾದ ಸತ್ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಪಂಚಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಸತ್ಯವಾದ ಅಂಶದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಅದರ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಪರತತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ, ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲದರ ವಿಷಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಅವು ಆ ಸತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೋ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಯೋ

---

[1] ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ, VI. 20.

[2] ಯ ಏವ ಹಿ ನಿರಾಕರ್ತಾ ತದೇವ ತಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪಂ. ವೇ. ಸೂ. II. iii. 7ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ.

ಆ ಸತ್ಯವಾಗಲಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರತತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ ಅಥವಾ 'ನಿರ್ವಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ಅದು ಶೂನ್ಯ ಎಂದಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಏನೇನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬಲ್ಲುದೋ ಅದಾವುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ, ಅಷ್ಟೆ. ನಾವು ಏನೇನನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ನಾವು ಅದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಗೋಚರಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು (ದೃಶ್ಯ). ಅದು ಗೋಚರ ಆದದ್ದರಿಂದ (ದೃಕ್), ಎಂದಿಗೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಲಾರದು. ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಚಿತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವುವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲೇಬೇಕು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಸ್ತುವೂ (percept), ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೋಗೋಚರ ವಸ್ತುವೂ (concept) ಪರವಸ್ತುವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತ್ವಂ ಅಥವಾ ಅಹಂ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಪರತತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಪದಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಈ ಪದಗಳು ಆ ಪರವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತರವಾದ ಕುರುಹನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.[1] ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ ಅಥವಾ ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸ್ಮಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪದಗಳು ತತ್ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದರೊಡನೆ ಸೇರಿದಾಗ ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಸೂಚನೆಯು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪೀ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು—ಮೊದಲನೆಯದರ ಬಂಧನ, ಎರಡನೆಯದರ ಮುಕ್ತತೆ—ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಸಂಗತಗಳಾಗುವುದರಿಂದ,[2]

---

[1]ಹೋಲಿಸಿ : ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ iii–100–3. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ಏಕರೀತಿಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃವು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೂ (ಚಿತ್) ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವು ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಟ್ಟಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

[2]ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಇತರ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಇವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು : ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಆದರೆ ಜೀವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳುಂಟು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ, ಜೀವವನ್ನಾದರೋ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.

ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಆ ಪದಗಳ ಗೋಚರಾರ್ಥವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳ ನೆಲೆ ಯಾವುದೋ (ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತು) ಅದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು : ಈ ವಿಶೇಷಣ ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರೂ ಏನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಅವು, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರರ ನಡುವೆ ಮಾಯೆಯು ಕಟ್ಟಿರುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಕೋಟೆಗಳು, ಅಷ್ಟೆ. ವಿಶೇಷಣಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ನೆಲೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದರ ವಿಶೇಷಣಗಳ ನೆಲೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥ ಬರದಿರಲೆಂದೇ ನಾವು ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ : ಜೀವವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಲ್ಲ ; ಅದು ಅಜ್ಞೇಯವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಲೋ ಚನೆಯ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ ಅದು ಒಂದು ಜ್ಞಾತೃವಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ತನ್ಮೂಲಕ ಅದು ಒಂದು ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವು ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆಯ ನಿಜವಾದ ಗುರಿಯಾಗಲು ಅಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತವೂ ತತ್ತ್ವ-ಚಿಂತನೆಯ ಗುರಿ ಊಹಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತು ವನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ನೀಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆದರ್ಶ ವನ್ನು ಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಚಿಂತನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸತ್ಯ, ಅಷ್ಟೆ. "ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇಷದ ಬ್ರಹ್ಮ" ಅದು, ಪರವಸ್ತು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಇರುವಂಥದು, ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸ್ವ–ವಿರೋಧಿ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ಆದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಅದು. ಅದನ್ನು ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧ ಗಳನ್ನೂ ವರ್ಜಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಅಸಂಸೃಷ್ಟ). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅಜ್ಞೇಯ. ಆದರೆ ಅಜ್ಞೇಯವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎಚ್ಚರ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಮಾತುಗಳ ಎಟುಕಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಭಂಗಗೊಳಿಸಿದಂತೆಯೇ. ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಯೊಂದೇ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು ಶೂನ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[1] ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷೇಧದಲ್ಲೂ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥ ಅಡಗಿದೆ. ನಿಜಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ನೇತಿ ನೇತಿ 'ಇದಲ್ಲ' 'ಅದೂ ಅಲ್ಲ'ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಗೌಣವಾದದ್ದು. ಅವರು ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ. ಅವು ಸತ್ಯತೆಯೇ ಪರತತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ನೇತಿ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕ ವಾಕ್ಯಗಳೊಂದಿಗೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ನಿರಾಕರಣೆಯು ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಮೊದಲ ಹಂತ ಮಾತ್ರ.[2] ಇಲ್ಲಿ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಂದ ಅನುಮಿತಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಜ್ಞೇಯ-ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.[3] ನೇತಿ ವರ್ಣನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ನೇತಿ ವರ್ಣನೆಯು ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥಕವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರವಸ್ತುವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಬರಿಯ ಶೂನ್ಯ, ಏನೂ ಹುರುಳೇ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಎಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಜ್ಞೇಯವಾದ ಎಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸ

---

[1]ಶಂಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆ ಪದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪರವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಂದಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. (ನೋಡಿ. ಛಾಂ.ಉ. VIII. i. 1 ಮೇಲೆ ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯ). 'ಯಾವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲವೋ ಅದೂ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂದು ನಾನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತೇನೆ—'Bradley, Appearance and Reality, ಪು. 30.

[2]ನೋಡಿ: ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ, i. 250–6.

[3]ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ನೇತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞೇಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಉಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು. 'ಶುದ್ಧವಸ್ತುವು ಶುದ್ಧ ಶೂನ್ಯ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು, ಶಂಕರರ ಆತ್ಮಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಸತ್ತಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ ತತ್ವವನ್ನೇ (ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯ) ಮಾತ್ರ ಪರವಸ್ತು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ, ನ್ಯೈ.ಸಿ. iii. 101.

ಬಾರದು. ಪರತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನೆಯೂ ಅನ್ವಯಿಸು ವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಪರತತ್ವವು ವ್ಯವಹಾರಾತೀತವಾದದ್ದು, ಅನುಭವ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿರುವಂಥದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣ-ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಗುಣದ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಗುಣದ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸಗುಣವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದೂ ಅದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖವೂ, ಜ್ಞಾತೃಮುಖವಾಗಲಿ, ಜ್ಞೇಯಮುಖವಾಲಿ, ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೇ (ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾ-ಶತ್ವ) ಅದರ ಸಾರಸ್ವರೂಪ. ಮೋಡದ ಮರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸೂರ್ಯನಂತೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅಡಗಿರುವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುವ ತೋರಿಕೆ ಗಳ ರಾಶಿಯಿಂದಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ತೆರೆಗಳ ರಾಶಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಸಮುದ್ರವನ್ನೇ ನೋಡದೆ ಹೋಗುವಂತೆ. ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಸು ವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ಅನುಭವಿಸುವ' ಇತರ ವಿಧಾನಗಳುಂಟು. ಅದ್ವೈತದ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತದ ಧೋರಣೆಯೂ, ನಾವು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ, ಅದರ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದ ಧೋರಣೆಯೂ ಅಂಥದೊಂದು ಅನುಭವ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ಅರಿಯ'ಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಉನ್ನತತರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ವಿರಳವಾದ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳುಂಟು, ಆಗ ನಮ್ಮನ್ನೇ ನಾವು ಮೀರಿ ಮೇಲೇರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವವೇ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಆಲೋಚನೆಯು ಅಡಗಿ ರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಆಲೋಚನೆಯು ಅನುಭವನದಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೂ ತನ್ನ ತಾದಾ ತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಅರಿತ ತಪಸ್ವಿಯು, ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದ ರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಜ್ಞೇಯಜಗತ್ತನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ಮರೆತು, ಪರತತ್ವದಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತನಾಗುವಂತೆ ಅದು. ಅದ್ವೈತ ಬೋಧೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಇದು.

ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು, ಹೀಗೆ, ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಪರವಸ್ತುವಾಗಲು ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸಾಧಕನು ತನಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಂದ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಅದ್ವೈತದ ಗುರಿ ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನೈತಿಕ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಅದು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ

ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವೇ ಅದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಈ ಕ್ರಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ, ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತುಗಳಿಂದ ತೊಡಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಆಧಾರವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿ ಬಳಿಕ ಅದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ತರ್ಕದ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನಂತರ ಮಾತ್ರವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತದ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ, ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಆದರ್ಶವು ಸೂಚಿಸುವ ತೋರಿಕೆಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧಗಳು, ಅಸಂಗತಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜೀವದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪೀ ಮಾಯೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಶ್ಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ನಾವು ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ತೋರುವುದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಿಯು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದರೆ ಅದರರ್ಥ, ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗುರಿಯಾಗಿಗಲು ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಸಮರ್ಪಕ ಎಂದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಅಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದಲ್ಲ.[1] ಆದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ವ್ಯವಹಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಟ್ಟದ ಬೋಧನೆಗಳಿರುವುದಕ್ಕೆ—ಒಂದು, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಉನ್ನತತರವಾದ ಬೋಧನೆ (ಪರಾವಿದ್ಯಾ), ಎರಡನೆಯದು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಬೋಧನೆ (ಅಪರಾ ವಿದ್ಯಾ)–ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಕಾರಣ.

IV

ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮದ ಸಹಜಸ್ವರೂಪವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಳಕೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಒಂದು ಸಾಧನಮಾರ್ಗ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ತನ್ನ

---

[1] ನೋಡಿ : ಛಾಂ. ಉ. vii. i. i ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರು, ಮತ್ತು—ಕಲ್ಪತರು I.i.20

ಸಹಜಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದೂ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇನೆಂದು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ. ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಹೇಳುವುದು 'ನೀನುಅದೇ ಆಗಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂದೇ ಹೊರತು 'ನೀನು ಅದೇ ಆಗುತ್ತೀಯೆ' ಎಂದಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಕೊಡುವ ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ, ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಬೇಡನಂತೆ ಬೆಳೆದು ಬಳಿಕ ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯವಂಶಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕುಮಾರನದು.[1] ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಅಂಶ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆವನು ರಾಜಕುಮಾರನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇಷ್ಟೆ. ತಾನು ರಾಜಕುಮಾರನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅಂದರೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೂ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಿ ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಇಷ್ಟೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರರ ನಡುವೆ ಭೂಮಿಯು ಬಂದು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೇ ತಡೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಣವು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿದ್ದ ಅದರ ಭಾಗವು ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುದೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಲ್ಲಾದರೋ ಗ್ರಹಣಕಾಲದಲ್ಲೂ, ಗ್ರಹಣದ ಅನಂತರವೂ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರನು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸೂರ್ಯನು ಹೇಗಿದ್ದಾನೋ ಹಾಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ತಡೆಯುವುದರಿಂದ ಸೂರ್ಯನು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ತೋರು ತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಸೂರ್ಯನು ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗಿರುವುದೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೆ. ಚಂದ್ರನು ದೂರ ಸರಿದದ್ದು, ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯನು ತಾನು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಲಾಗದೆ ತಡೆದಿದ್ದ ಅಡ್ಡಿಯ ನಿವಾರಣೆ. ಅದ್ವೈತದ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಸತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದ ಮರೆಮಾಡಿರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನೆಯೂ ಆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವುದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷ ವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮ ವಾದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ತಡೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಒಮ್ಮೆ ಅಲ್ಲ, ಹಲವು ಸಲ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದದ್ದೇ, ಅದು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ). ತಾನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬು ದನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದೇ ಸಂಸಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಏಕತೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬೇಕು.

---

[1] ಬೃ.ಉ. II. i. 20. ಮೇಲೆ ಶಂಕರರು,

ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ನೈತಿಕ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಕೋರುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಭಾವಶುದ್ಧಿ, ಇವು ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದು ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ಅವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳಲ್ಲ.[1] ನೈತಿಕವಾಗಿ ಶುದ್ಧನಲ್ಲದವನು ಉದ್ಧಾರಕವಾದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ಉದಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ. ತಾನಾಗಿಯೇ ಅದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೊಡನೆಯೇ, ಸಹಜವಾದ ಪೂರ್ಣ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಆತ್ಮವು ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನೈತಿಕ ಉನ್ನತಿಯೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ, ಆದರೆ ಅವೆರಡೇ ಇದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಶಂಕರರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸದ ಅರ್ಥ ಇದೇ. ಸಂಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಇರುವ ಏಕೈಕಸಾಧನ ಜ್ಞಾನವೇ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕ್ಷಣವೇ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕು. ಮಾನವನಾದವನು ಇಲ್ಲೇ ಈಗಲೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತೆ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿಯು ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಬೇರಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಇಲ್ಲ.[2]

ಈ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ, ಅದ್ವೈತದ ಗಹನವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವಂಥದು. ಇನ್ನೊಂದು, ನೇರವಾಗಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೇ ಗುರಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ವೇದಾಂತ ಶಿಕ್ಷಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಗೀತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ. ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅದರ ಗುರಿ. ಎರಡನೆಯದು ಶ್ರವಣ, ಮನನ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಪ

---

[1]ವೇ. ಸೂ. iii IV. 26.

[2]ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇನ್ನೊಂದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ತರವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ (ಕ.ಉ. II. iii. 5). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ (ಪು.72 ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 3), ಹಾಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಧಕನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಅಥವಾ ತಿಳಿದೋ, ಅದರ ಸಾಧನೆಯು ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದುದರಿಂದಲೇ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ (ಸಮುಚ್ಚಯ)ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. (1) ಶ್ರವಣ : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬೋಧಿಸುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ಶ್ರವಣ. ಈ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಅಂತಿಮವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಎರಡನೆಯದು, ಅಧ್ಯಯನವು ಫಲಪ್ರದವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಮರ್ಥನಾದ ಗುರುವಿನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಪುಸ್ತಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನ ವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. (2) ಮನನ: ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆ ಯನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಆ ಬೋಧನೆಯೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಏಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನನ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರವಣದ ಮೂಲಕ ಈಗಾಗಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ನಾವು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು (ಅಸಂಭಾವನಾ) ನಿವಾರಿಸುವುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸ್ವಂತ ಮನ- ವರಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ. ಅದ್ವೈತವು ವಿವೇಚನೆಗೆ ನೀಡಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇದು ಸೊಗಸಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾನುಭೂತಿಯನ್ನೇ ಅಂತಿಮಗುರಿ ಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಇಂಥ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯಿತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ಅನ್ಯಾದೃಶ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. (3) ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ : ಮನನವು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಮನವರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಡೆತಡೆಗಳು ಉಳಿದಿರ ಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ಮನವರಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೇ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಈ ಮನವರಿಕೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಹಿಂದೆ ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಆಲೋಚನೆಗಳು (ವಿಪರೀತ ಭಾವನಾ)ತಲೆಯೆತ್ತಬಹುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ನಿದಿ ಧ್ಯಾಸನದ ಉದ್ದೇಶ. ವೇದಾಂತದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ವಿಷಯವಾದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ. ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯು ಮೂಡಿ ಆ ಐಕ್ಯವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು.[1] ಹಾಗಾದಾಗ ಸಾಧಕನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಿಮವಾದ ತಾತ್ವಿಕಸತ್ಯವನ್ನೇನೋ

---

[1] ವೇ. ಸೂ. IV. i. 1-2.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ತರಬೇಕಾದರೆ, ನಮಗೆ ಒದಗುವ ಜೀವಂತ ಅನುಭವವಾಗಿ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಅಥವಾ ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸ್ಮಿ[1] ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ವಿದ್ವದನುಭವ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರತತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕೊನೆಯ ಒರೆಗಲ್ಲು.[2]

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖಗಳುಂಟು : ಅವನು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾದಾಗ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಮಾಧಿ. ಬಹಿರ್ಮುಖನಾಗಿ ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೊಂದು. ಆಗ ಜಗತ್ತಿನ ದೃಶ್ಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಅವುಗಳ ಅಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನಗಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನನ್ನು ಅವು ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ವ್ಯುತ್ಥಾನ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಗಲೂ ಅನೇಕತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನು ಅಚಲ ಎಂದು ನಮಗೆ ದೃಢಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಚಲಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ಹಾಗೆ ಅದು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಸುಖದುಃಖಗಳೆಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಬಾಧಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶಂಕರರು ನಡೆಸಿದ ಪರಿಶ್ರಮಪೂರ್ಣವಾದ ಜೀವನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸೊಗಸಾದ ನಿದರ್ಶನ.[3] ಆದರೆ ಆತನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಇತರರಿಗೆ ತಾನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣ, ತನ್ನ ಸಂಕುಚಿತ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಅಂಧಪ್ರೇಮ. ಮತ್ತು ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೇವಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯ

---

[1] ಕಿಂ ತು ಶ್ರುತ್ಯಾದಯೋ ಅನುಭವಾದಯೋಶ್ಚ ಯಥಾಸಂಭವಂ ಇಹ ಪ್ರಮಾಣಂ ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್ ಭೂತ–ವಸ್ತು–ವಿಷಯತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ಯ. ವೇ ಸೂ. I. i. 2ರ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ. ನೋಡಿ : Dr. Belvalkar ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ಪು. 14.

[2] ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಅಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದ ಪ್ರಾಚೀನ ಋಷಿಗಳ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯನ್ನುಮಾತ್ರ ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಪು.195, ಟಿಪ್ಪಣಿ 2ರಲ್ಲಿ 4 ನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ.

[3] ಹೋಲಿಸಿ. ಪಂಚದಶೀ VI–270–8. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇ. ಸೂ. IV.i.15ರ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಮಗೇ ಉಂಟಾದ ಪರತತ್ವದ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಶಂಕರರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ.

ಗಳಿಗೆ ಅವನು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾದವನು ಸುಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ 'ತತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ, ಇತರರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೂ ನಾವೇ. ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶದ ಸುವರ್ಣ ನಿಯಮವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭದ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿಭಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ. 'ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ, ತನ್ನನ್ನು ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವನು ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಯಾರನ್ನೂ ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ'—ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಉಪನಿಷತ್ತು.[1] 'ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದಿಂದಲೇ ಅವನು ಹಾನಿಯುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಗೀತೆ.[2] ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾದವು.[3] ಹೋರಾಟದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸದ್ಗುಣಶೀಲನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವಾಸನೆಗಳೂ ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವನು ಶೀಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಜಾಗೃತಿ ಪಡೆದಿರುವವನಿಗೆ ದಯೆ ಮುಂತಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದವಲ್ಲ; ಅವನ ಸಹಜಸ್ವಭಾವವೇ ಅವು.[4] ಭೌತಿಕ ಅನುಬಂಧಗಳಿಂದ ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ.

---

[1] ಈ. ಉ. 6.

[2] xiii. 27.

[3] ವೇ.ಸೂ. II iii. 48ರ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ.

[4] ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ. IV. 69.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಹದಿನಾಲ್ಕು

ವೇದಾಂತ (ಮುಂದುವರಿದದ್ದು)

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ

ರಾಮಾನುಜರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೂಡಲೇ ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದು. ಸಗುಣ-ಬ್ರಹ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನದ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಲಕ್ಷಣ. ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಗನುಗೊಂಡ ಎರಡು ಚಿಂತನವಾಹಿನಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗಮಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಇದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಕಾರಣ ಅದೇ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗಮಗೊಂಡಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ಎಂದರೆ, ಈಶ್ವರ ಭಾವನೆಯು ಭಾಗವತ ರೀತಿಯದು. ಪರಮಪುರುಷನೂ ಪರಾತ್ಪರವಸ್ತುವೂ ಆದ ಒಬ್ಬ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಅದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರನ್ನು ಕೃಪೆಯಿಂದ ಅವನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳ ಭಕ್ತರನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏಕಾಂತಿಗಳು (ಏಕನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಹಿಂದೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವ (ಪು.57) ಉಪನಿಷತ್-ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಯಾವುದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿವರ್ತ-ವಾದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮ-ಪರಿಣಾಮ-ವಾದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ಏಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳೂ, ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ[2] ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಬಂದವು. ಈ ಎರಡು ಬೋಧನೆಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಶಸ್ವಿ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು

---

[1] ನೋಡಿ ಶ್ರೀ. ಭಾ. I. iv. 27.

[2] ಇದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಈ ಸಮನ್ವಯವು ಆರಂಭ ವಾದದ್ದು ರಾಮಾನುಜರಿಂದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದ ರಲ್ಲಿ ಅಪರಿತ್ರ ಕಾಣಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಕಡಮೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನೂ ಪರತತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ತುಂಬ ಹಳೆಯದು. ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ, ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಈಶ್ವರವಾದವೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಂತೆಯೇ ಭಾಗವತರೀತಿಯದು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ವಿಕಾಸವು ಅನೇಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ನಾರಾಯಣೀಯ (ಪು.101)ವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಂತಹ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಉಂಟು. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿತು. ಶಂಕರರ ಶುದ್ಧ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿದ್ದ ತೋರಿಕೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಗಳು, ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯೆ ತಲೆದೋರಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರೂಪಿ ಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಅದ್ವೈತವು ಬೋಧಿ ಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು, ಅಥವಾ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ಅವರವರ ಆತ್ಮ ಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಪಡೆದುಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.[1] ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕ್ರಿ.ಶ. 1000ದ ಸುಮಾರಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ಬಳಿಕ ರಾಮಾನುಜರು ಅದನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತ ಆಧಾರಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಉಭಯವೇದಾಂತ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು. ಒಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ವೇದ,ಹಾಗೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪುರಾಣಗಳು. ಎರಡನೆಯದು, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಅದು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈದಿಕ ಬೋಧನೆಗೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇದೇತರವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಅಂಶಗಳೂ ಅದರಲ್ಲುಂಟು. ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಈ ಸಮನ್ವಯಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ನಾಥಮುನಿಗಳನ್ನೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1000), ಅವರ ಮೊಮ್ಮಗ ಆಳವಂದಾರ್ ಅಥವಾ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರನ್ನೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1050) ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ನಾಥಮುನಿಗಳ ಯಾವ ಕೃತಿಗಳೂ ಇನ್ನೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜರು ಸಮನ್ವಯ

[1] S. S. P. 189.

ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮುನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಸಾರಭೂತ ತತ್ವಗಳು ಹೇಗಿದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಯಾಮುನರ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕೈಪಿಡಿಗಳು. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ, **ಆಗಮ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಗೀತಾರ್ಥ-ಸಂಗ್ರಹ, ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ, ಮಹಾಪುರುಷನಿರ್ಣಯ, ಶ್ರೀಸ್ತುತಿ** ಮತ್ತು **ವಿಷ್ಣುಸ್ತುತಿ.** ಶಿವನಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿ **ಮಹಾಪುರುಷನಿರ್ಣಯ.** ಕೊನೆಯ ಎರಡೂ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು. 'ಯತಿರಾಜ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ರಾಮಾನುಜರು ಯಾಮುನರ ಶಿಷ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ, ರಾಮಾನುಜರ **ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ** ಮತ್ತು **ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ.** ಮೊದಲನೆಯದು **ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ**ಕ್ಕೆ ಅವರು ರಚಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯ. **ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹವು** ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆನಿಸಿದೆ. ರಾಮಾನುಜರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು **ವೇದಾಂತಸಾರ, ವೇದಾಂತದೀಪ, ನಿತ್ಯಗ್ರಂಥ** ಮತ್ತು **ಗದ್ಯತ್ರಯ. ನಿತ್ಯಗ್ರಂಥವು** ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ರಾಮಾನುಜರ ಅನಂತರ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಸುದರ್ಶನಸೂರಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1300). **ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ** ಮತ್ತು **ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ**ಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ವೇಂಕಟನಾಥರು ಅನಂತರದವರು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1350). ಬಹುಮುಖವಾದ ಅವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘಪರಿಶ್ರಮಗಳು ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನೆರವಾದುವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದ ವಿರುದ್ಧ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ, ರಾಮಾನುಜರ ಕಾಲದಿಂದ ಅದ್ವೈತಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಒಡ್ಡಿದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ಇವರು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹೀಗೆಯೇ ಟೀಕಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ದೂರ ಸರಿಯಲಾಗಿತ್ತೋ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಹಾಡಿ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಭಾರ ವಹಿಸಿದರು.[1] ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿ ಇವರೇ. ಮುಂದೆ ಇವರು ಎಂತಹ ಮಹಿಮಾವಂತರಾಗುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಐದು ವರ್ಷದ ಬಾಲಕರಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಇವರು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದರಂತೆ. ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಆಚಾರ್ಯರಾಗಿದ್ದ ವರದಗುರುಗಳು ಇವರಿಗೆ ನೀಡಿದರೆನ್ನಲಾದ ಈ ಆಶೀರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ: 'ಅವೈದಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ನೀನು

---

[1] ಅಧಿಕರಣ ಸಾರಾವಳೀ, ಪೀಠಿಕಾಶ್ಲೋಕ 25.

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಂತಾಗಲಿ ; ವೈದಿಕರು ನಿನ್ನನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಂತಾಗಲಿ'.[1] ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೆಲವು **ತತ್ವಟೀಕಾ, ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಚಂದ್ರಿಕಾ, ನ್ಯಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂಜನ, ತತ್ವಮುಕ್ತಾಕಲಾಪ**, ಮತ್ತು **ಶತದೂಷಣೀ**. **ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ**ವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ **ತತ್ವಟೀಕೆ**. ರಾಮಾನುಜರ **ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ**ದ ವೃತ್ತಿ **ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕೆ**. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರೇ ತಮ್ಮ **ತತ್ವಮುಕ್ತಾಕಲಾಪ**ವನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. **ಶತದೂಷಣಿಯು** ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಇವರು ನಡೆಸಿರುವ ಉಗ್ರವಾದ ಹಲ್ಲೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1700) ರಚಿಸಿದ **ಯತೀಂದ್ರಮತ-ದೀಪಿಕಾ** ಮೊದಲಿಗರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಕೈಪಿಡಿ.

I

ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಎರಡೂ ಅಡಗಿವೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಇತರ ಅನೇಕರ ನಿಲವನ್ನೇ ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾರತಃ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪೃಥಕ್ಕರಣ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಅಂಶ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಳಿದವುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣಸಮೇತವಾಗಿಯೇ. ಅದರ ಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣವಂತು ಅದರೊಡನೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲಿಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರತಕ್ಕವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಸತ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ(ಪು. 274). ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಹಂತವಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಟ್ಟುಕಥೆ; ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವು ಹೇಳುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕವೇ ಮೊದಲು ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾದ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅನಂತರ ನಡೆಯುವ ಗಹನವಾದ ಚಿಂತನದ ಫಲವೇ ಹೊರತು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ನಿಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವಾಗಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ರಾಮಾನುಜರು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಅಡಗಿರುವ ವಿಷಯ ಸಂಯುಕ್ತಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಅರಿತಾಗ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಥಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅದು ; ಅದನ್ನು ಕುರಿತ

[1] ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವೇದಾಂತಃ ಪ್ರತಿಕ್ಷಿಪ್ತ-ಬಹಿರ್ಮತಃ ।
ಭೂಯಾಃ ತ್ರೈವಿದ್ಯ-ಮಾನ್ಯಃ ತ್ವಂ ಭೂರಿ-ಕಲ್ಯಾಣ-ಭಾಜನಮ್ ॥

ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸುವಂಥವಲ್ಲ ಅದು. ಒಂದು ಮಗುವು ಒಂದು ಹಸುವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗಲೇ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ವಿಶೇಷಣಸಮೇತವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಹಸುವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಮೊದಲ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡು ಆ ನೋಟದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೊಸದನ್ನು ಹಳೆಯದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಥವಾ ಅನಂತರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ.[1] 'ಇದು ಒಂದು ಹಸು' ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಸು' ಎಂಬುದು ಅದೇ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು, ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಸರಳವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲ; ಅದರ ಬದಲು, ಮೊದಲೇ ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಇದುವರೆಗೂ ಅದು ಹೊಸ ಅನುಭವವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಪರಿಚಿತವಾದದ್ದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ, ಸವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲೇ ನಿರ್ಣಯವು ಅಡಗಿರುವುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ, ಸಮಸ್ತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ನಿರ್ಣಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಕವು ಪೂರ್ವಪರಿಚಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈಗ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. "ಇವನೇ ಆ ದೇವದತ್ತ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಅದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಒಂದೇ, ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದು ಎರಡು ಸಲ. ಆದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಎದುರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾನುಭವವು ಪುನಃ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಸವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಣಾಂಶದ ಸ್ಮೃತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತ ವಸ್ತುವೂ (ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ) ಸಹ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲೂ ನಿರ್ಣಯಕ್ರಿಯೆ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದರೂ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿತ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು (ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತು) ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ

[1] ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದರ ನೆನಪು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ. ಅಂತಹ ನೆನಪು ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ವೇ. ಸಂ. ಪು. 51 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ).

ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ,[1] ಪರ ತತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಅಷ್ಟೇ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಸಮನ್ವಿತವಾದ (ಸಗುಣ)ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಬೇಕು. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪರ-ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಶಂಕರರ ನಿಲುವಿಗೆ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು (ಪು.421). 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಅರ್ಥ, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿರುವ ಇತರ ಗುಣಗಳು ಉಂಟೇ ಉಂಟು,' ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[2]

ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಜೊತೆಗೆ, ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಈ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಯಾವುದರ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸಬಲ್ಲುದು. ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು ತನಗಾಗಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಹೀಗೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ ಶಕ್ತಿಯುಂಟು ಅಷ್ಟೆ, ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಚೇತನವು ಅರಿಯಬಲ್ಲುದು, ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೊರತು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಲಾರದು. ಭೌತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳಕಿನಂತೆ. ಬೆಳಕು ಮಡಕೆ ಇರುವುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಲ್ಲುದು ತನ್ನನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಇದೆರಡನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಅದು ಇರುವುದೇ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ, ತನಗಾಗಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಬೇರೆಯದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಜಡ ಮತ್ತು ಚೇತನ ಎಂದಲ್ಲ, ಜಡ (ಭೌತ) ಮತ್ತು ಅಜಡ (ಅಭೌತ) ಎಂಬುದಾಗಿ.[3] ಅಜಡ ಎಂಬ ಪದವು ಚೇತನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಚೇತನದಂಥದೂ ಅಲ್ಲದ ಮತ್ತು

[1] ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 70–5.

[2] ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 71.

[3] ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ (ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಮಾಲೆ) ಪು. 15.

ಜಡಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ ವರ್ಗವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು ಎರಡು ಬಗೆ : ಜೀವಗಳು ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ. ಜ್ಞಾನವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೋ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೋ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಧರ್ಮಭೂತ-ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪದದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ, 'ಗೌಣವಾದ ಅಂದರೆ ವಿಶೇಷಣ-ಸಂಬಂಧಿಯಾದ' ಜ್ಞಾನ ಎಂದು.[1] ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಅಡಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಜೀವಗಳನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ದೀಪದ ಕುಡಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೀಪಶಿಖೆಗೇ ಸೇರಿದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಕಿರಣಗಳ ಹಾಗೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವದಾ ಒಂದು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ—ಜೀವನಿಗೋ ಈಶ್ವರನಿಗೋ—ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅನನ್ಯವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾತೃವಿನಿಂದ 'ಹೊರಕ್ಕೆ ಹರಿದು' ಒಂದು ಜ್ಞೇಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಆ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸಬಲ್ಲದು. ಇಹಲೋಕದ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದು ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಮೆಯಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೋ, ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಆಗ ಅದು ಕೆಲಸಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಸೇರಿ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು.[2] ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವವು ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದರೊಡನೆ ಅದರ ಧರ್ಮಭೂತ-ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ, ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ

---

[1]ಜ್ಞಾನವು ಜೀವ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದೇ ಒಂದು 'ದ್ರವ್ಯ' ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

[2]ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕುಗ್ಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಹಿಗ್ಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನ, ದಿವ್ಯಕೃಪೆ ಎಂದಾಗ ಅದರರ್ಥ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆದ ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು.

ಸ್ಪಷ್ಟವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮಸುಕಾಗಿ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಾದರೋ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಬಂಧರಹಿತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತಾತ್ಮವು ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ದೀಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಿರಣಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತು ಜೀವನೋ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನೋ ಸ್ವರೂಪತಃ ಒಂದೇ, ಆದರೆ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಕ್ಷೀಣರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವಂಥದು, ಆದಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜರ ದೃಷ್ಟಿ ಅದಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಡಿಯೇ ಇರುವಂಥವು ಮತ್ತು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿದಂಥವು; ಆದರೂ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಪೃಥಕ್ಕಾದ ವಸ್ತು ಎಂದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[1] ಆದರೆ, ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವಿಕಾರಿಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿರಬಹುದೇನೊ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಮಸ್ತಬೋಧನೆಯೂ, ಚೈತನ್ಯವು ವಿಕಾರರಹಿತವಾದದ್ದೆಂದೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಅವಿಕ್ರಿಯತ್ವ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಂಕರರು ಪದೇ ಪದೇ ದಣಿವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[2]

ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಹರಿದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಹೊರಗೆ ಸದಾ ಇದ್ದೇ ಇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರಿವಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆತ್ಮದಿಂದ ಹೊರಟು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೇರಿ ಅನಂತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಹರಿದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನೇ ತಾಳಿ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೋ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದ್ವೈತದ ಅಂತಃಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ

---

[1]ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಪ್ರಕಾರ ದೀಪದ ಕುಡಿಯು ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರ ಕಿರಣಗಳಾಗಿರುವ ತೇಜೋಬಿಂದುಗಳು, ಆದರಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಹೊರಸೂಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ಲೋ.ವಾ. ಪು. 842 ಟಿಪ್ಪಣಿ.

[2]ಈಶ್ವರನು ಅಣುಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಜೀವದಂತಲ್ಲದೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅಂಥ ಯಾವ ನೆರವಿನ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಅದೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಕೂಡ ಹೀಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅವುಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ (ಪು 387). ಆದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಭೌತಿಕವಾದದ್ದು (ಜಡ). ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ನೆರವು, ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಕೋರುವ ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂತಾದ ನೆರವುಗಳು, ವರ್ಣ, ಧ್ವನಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಧರ್ಮ–ಭೂತ–ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಾಂತರ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆ, ಕೋಪ ಮುಂತಾದ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ. ಇದರಿಂದ ಅವೂ ಸಹ ಅರಿವಿನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದ ಹಾಗಾಯಿತು.

II

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಹಿತವಾಗಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕಸ್ವರೂಪವೇ-ನೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.[1] ರಾಮಾನುಜರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ವಸ್ತುಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ತಾನೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ-ವಾದವು ಎಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಅವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ತಮಗೂ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸತ್ಯತೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು. ರಾಮಾನುಜರು ಈ ವಾಸ್ತವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವು ವೇದದ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಬಳಸುವ ಪದಗಳು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವ ಪದಗಳನ್ನೇ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ.[2] ಅದರಲ್ಲೂ ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸತ್-ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ, ಅರಿವಿಗೆ ಒಳಪಡುವಂಥ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೇ(ಸತ್)ಆಗಿರಬೇಕು, ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದರ(ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲದವಸ್ತು)ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು. ಇಲ್ಲದ್ದು ಮತ್ತು ಇರುವುದು ಇವುಗಳ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಮಿಥ್ಯೆ, ಅಂಥದನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ರಾಮಾನುಜರ ದೃಷ್ಟಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು

[1] ಶ್ರೀ ಭಾ. ಪು. 183–8.

[2] ಯಥಾರ್ಥಂ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನಂ ಇತಿ ವೇದವಿದಾಂ ಮತಂ, ಹೋಲಿಸಿ, ಪು. 32.

ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವಿನ **ಅದು** (ಪ್ರಕಾರಿನ್) ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೂ **ಯಾವುದು** (ಪ್ರಕಾರ) ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾದರೂ, ಭ್ರಮೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕೊಡುವ ಭ್ರಮಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರ ವಿವರಣೆ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ :

(i) ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಪಂಚೀಕರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಗೋಚರಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಾ ವಿವಿಧ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಸೇರಿ ಆದ ಸಂಯುಕ್ತಗಳು (ಪು. 61). ಹೀಗೆ ಮೃಗಜಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾದು ಹೋಗಿರುವ ಮರಳುಗಾಡನ್ನು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವಿಯೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಅಪ್ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಭೂತಗಳೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆಯೆಂಬ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿವರಣೆಯು ಈಗ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮೃಗಜಲದಂತಹ ಭ್ರಮೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅದರ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಭ್ರಮೆಗಳು ಇಂಥ ವಿರಳವಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದುವಲ್ಲ. ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ನಾವು ಭ್ರಮಿಸಬಹುದು. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಭೂತವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ರಾಮಾನುಜರು ಪಂಚೀಕರಣದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ ತತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿಪ್ಪು-ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯ—ಒಂದು ವಿಶೇಷ ತರಹದ ಹೊಳಪು. ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲೂ ಇದೆ : ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬುದು ಭಾಗಶಃ ದ್ರವ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ದೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎದುರಿಗಿರುವುದೇ. ಎಂದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್-ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಭೂತ ಸೂತ್ರ

---

[1]ತದೇವ ಸದೃಶಂ ತಸ್ಯ ಯತ್ ತದ್ದ್ರವ್ಯೈಕದೇಶಭಾಕ್ : ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 14.

ವೊಂದರ ನೆರವಿನಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರಚನಾಸಂಬಂಧ.

2) ಕಾಮಾಲೆ ಕಣ್ಣಿನವನಿಗೆ ಬಿಳಿಯ ಶಂಖವು ಹಳದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಯೇ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಳದಿತನವು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮ ದಿಂದ ಹೊರಗೆ, ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣುಗುಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ, ಇದೆ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕಲ್ಲ, ಅದು ಶಂಖದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ. ರಾಮಾನುಜರ ವಿವರಣೆಯು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ವಾದವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ರೋಗಗ್ರಸ್ತವಾದ ಕಣ್ಣುಗುಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಳದಿತನವು ಕಣ್ಣಿನ ಕಿರಣಗಳೊಂದಿಗೆ (ನಯನರಶ್ಮಿ) ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಖದ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗುವ ಹೊಸಬಣ್ಣವು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಬಿಳಿಯತನವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ಶಂಖವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಹಳದಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಕುರಿತದ್ದು. ಶಂಖವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಹಳದಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಇತರರಿಗೂ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣಬೇಕಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ: ಆ ಹಳದಿತನವು ಯಾವನು ಅದನ್ನು ಪ್ರಸರಣಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ಕಾಣದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು.[1] ಈ ವಿವರಣೆಯು ಆಧಾರರಹಿತವೂ, ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆದದ್ದು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾದ ವಾಸ್ತವವಾದವೇ ಹೊರತು, ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯತೆಯಲ್ಲ. ಥಟ್ಟನೆ ಹುಟ್ಟುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ, ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೀರಿ ಎಂಬುದು. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅಲ್ಲಾದರೂ ಅನುಭವವಿದೆ, ಸ್ವಪ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯೂ ಆಧಾರರಹಿತವಾದದ್ದೇ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ[2] ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. 'ಪರಮಪುರುಷನು ಅವನ್ನು

---

[1]ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆ, ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಹಕ್ಕಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುತ್ತಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದು ಹಾರಲು ತೊಡಗಿದ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಯಾರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವನು ಮಾತ್ರ ಆ ಪಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಾಣಬಲ್ಲ, ಇತರರಲ್ಲ, ಎಂದು.

[2]ಬೃ. ಉ. IV. iii. 10.

ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ರಾಮಾನುಜರು.[1] ಮುಂದುವರಿದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಅಂಥ ಅಸಾಧಾರಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣವೇ, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಉಚಿತವಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವವೂ ತಾನು ಮಾಡಿರುವ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಿ ಎಂದು ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಮಪುರುಷನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಕ್ಕೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದವು, ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಭವವು ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ."[2]

ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೋಧಪ್ರದವಾದದ್ದು. ಹಳದಿ ಶಂಖ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಆನೆಗಳು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳು. ಅವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಭ್ರಮೆಯು ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವಂಥವು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ್ನು ಕಂಡವನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಹೇಳಬಲ್ಲ ; ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂಥಾದ್ದು. ಮೃಗಜಲದ ಭ್ರಮೆ ಅಥವಾ ಚಿಪ್ಪು-ಬೆಳ್ಳಿಯ ಭ್ರಮೆ ಸಹ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಕಾಣುವ ನೀರು ಅಥವಾ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕಾಣಬಲ್ಲರು. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಮೆಯು ಪರಿಹಾರವಾದ ಮೇಲೂ ಅವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗ, ಎಲ್ಲರೂ ಅಥವಾ ಹಲವರು ಅರಿಯುವಂಥ ವಸ್ತುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುಗಳು. ಅವನ್ನು 'ವೈಯಕ್ತಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ರಾಮಾನುಜರು ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ಪು. 392). ವಸ್ತುತಃ, ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು. ಸತ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ

---

[1] ಶ್ರೀ. ಭಾ. III. ii. 3.

[2] ಶ್ರೀ. ಭಾ. III. ii. 5.

ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿವೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದವು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ವೈಯಕ್ತಿಕವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಗೇನೂ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸುಖದುಃಖ ಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದವೇ. ಆದರೂ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕಡಮೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಮಗೇನೇ ತೋರಲಿ, ಸತ್‌-ಖ್ಯಾತಿಯ ಗುರಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೀಗಿದೆ: ಭ್ರಮೆಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನುಭವವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ; ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೋ ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠವಾದ ಅಂಶವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇಸಮವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ಸತ್ಯ(ಪ್ರಮಾ) ಮತ್ತು ದೋಷ(ಭ್ರಮಾ) ಇವುಗಳ ಸರ್ವಾಂಗೀಕೃತವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷ ವೆಂಬುದು ಅಪೂರ್ಣ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂದು ತೋರಬಹುದು. ಹಳದಿ ಶಂಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಶಂಖದ ಬಿಳಿಯತನವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣದೇ ಹೋಗುವುದು, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಬಿಳಿಯತನವು ಮರೆಯಾಗಿಹೋಗಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು. ಇವರು ಕೊಡುವ ಅಲಾತಚಕ್ರದ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ[1] ಈ ಲೋಪವೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ದೋಷವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅಲಾತಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ಒಂದು ಬಿಂದುವು ವೇಗವಾದ ಚಲನದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬಿಂದುಪಥ ಎಂಬಂತೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಪರಿಧಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಿಂದುವನ್ನೂ ಅದು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತ ವಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ, ಈ ಆಕ್ರಮಣವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸುತರಾಂ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಲೋಪವಾಗುವ ಅಂಶಗಳಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ನಾವು ಚಿಪ್ಪೆಂದೇ ತಿಳಿದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶ ಇದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚಿಪ್ಪನ್ನೇ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾಗ ಚಿಪ್ಪುತನವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಅಷ್ಟೇಮಟ್ಟಿಗೆ, ಬೆಳ್ಳಿತನವೂ ಉಪೇಕ್ಷಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ಮರುಭೂಮಿಯೆಂದೇ ತಿಳಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿರುವ ಅಪ್ ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ.

---

1. ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 187.

ವಾಸ್ತವಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಎದುರಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವುದೆಲ್ಲ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ವಾದವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಎದುರಿಗಿರುವುದರ ಜ್ಞಾನವೇ, ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವುದರ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.[1] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೋಷವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆಯೇ ಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ದೋಷಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರು ಒಂದು ಹೊಸತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವ-ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಮೃಗಜಲ ಮತ್ತು ಚಿಪ್ಪು-ಬೆಳ್ಳಿಗಳು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದಾಗ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು, ನೀರು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ—ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರಿವೇ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ—ಅವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥವಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ದೋಷಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಕಲ ಜ್ಞಾನವೂ—ಯಾವ ಅಪವಾದವೂ ಇಲ್ಲದೆ—ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದದ್ದು; ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನೇನೂ ಅಂಥ ಪ್ರಮಾಣವು ನೀಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅದಿರು ಚಿನ್ನದ್ದು ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಭೂವಿಜ್ಞಾನಿಯು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಲೋಹದಿಂದ ಒಂದು ಬಳೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹಾರಾನುಗುಣ ಅಥವಾ 'ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದು' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ.[2] ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಎರಡು ನಿಯಮ

---

[1]ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವ ಈ ವಿಚಿತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದನ್ನಂತೂ ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತದೋಷಗಳೆಂಬುವು ಇರಲಾರವು. ರಾಮಾನುಜರ ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಗೂ ಪ್ರಭಾಕರರ ಅಖ್ಯಾತಿಗೂ ಈ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿ-ಸಂವಲಿತ-ಯಥಾರ್ಥಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಸ. ಸಿ. ಪು. 403-7.

[2]ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ, ಪು. 3.

ಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಈ ಅಂಶದ ಕೊರತೆಯೇ ಹಳದಿ ಶಂಖ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದ ಆನೆಗಳನ್ನು ಅವಾಸ್ತವವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ಅವು ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗು ವುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಜಾಗ್ರತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತತ್ಸದೃಶ ವಸ್ತುಗಳೇ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳ ಅವಾಸ್ತ ವಿಕತೆಯು ಬಯಲಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಜ್ಞಾನವು ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಚಿಪ್ಪು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು ಚಿಪ್ಪಿನ ಅಂಶ. ಈ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವೇ ಅದನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸದೆ ಚಿಪ್ಪೆಂದು ವ್ಯವಹರಿ ಸಲು ಕಾರಣ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶ ಅದರಲ್ಲಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗಿ (ಅಲ್ಪತ್ವ) ಅದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಎಣಿಕೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಲ್ಪತ್ವಲಕ್ಷಣವು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತಜ್ಞಾನದ ದೋಷಸ್ವರೂಪವು ಬಯಲಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ನಿಜವನ್ನೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯೂ ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ನಮಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ರಾಮಾನುಜರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾ ನಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ದೋಷಯುತ ಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿ ಸತ್ಯವು ತಿಳಿದಾಗ ಆ ವಸ್ತು ವನ್ನೇ(ಅರ್ಥ) ನಾವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವು ಮಾತ್ರ(ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[1] ಪ್ರಭಾಕರನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ (ಪು 354) ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ದೋಷವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮುಖದ ಮೇಲಲ್ಲ.

ಇಂಥದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅನುಮಿತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಬದು ಕಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಸಂಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಸರವನ್ನು ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಬೇರೆ ಮಾತು ಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ವರಣಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು (selective), ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣತಾಕಾಂಕ್ಷಿಯಲ್ಲ (exhaustive). ಆದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆಂಶಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿ

---

[1]ಜ್ಞಾನ-ಫಲ-ಭೂತ-ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಬಾಧ್ಯತ್ವಮ್. ಶ್ರೀ. ಭಾ.(ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಪು. 185.

ಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧದ ಮುಖವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪು ತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಸತ್ಯತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಸಮು ದಾಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಕೋರುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಹಲವರ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎಂದು ಒಮ್ಮೆಯಲ್ಲ ಹಲವು ಬಾರಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಉಪ ಯುಕ್ತತೆಯು ಮಾತ್ರ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾದ, ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಮಾನವ ಕೋಟಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಈಗ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತಾವಾದವೆಂದು (pragmatism) ಕರೆಯುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿತ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸಾಧನದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಎರಡೂ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಸತ್ಯದ ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನ ಮೌಲ್ಯವೂ ಉಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾವ- ಹಾರಿಕತಾವಾದದ ಪರಿಚಿತ ರೂಪವು ಅಂತಹ ಯಾವ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ದೋಷದಲ್ಲೂ ಸಹ ಸತ್ಯತೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ತಾರ್ಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎರಡು, ಒಂದಲ್ಲ : ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ವ್ಯಾವ ಹಾರಿಕ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದು. ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ವಾದವೇ. ಆದರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೇ ಕೊಡಬೇಕು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವ್ಯಾವ- ಹಾರಿಕತಾವಾದಿಯಂತಲ್ಲದೆ, ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಸತ್ಯದಲ್ಲೇ, ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಬೆಲೆ "ಹೆಚ್ಚುಪಾಲು ಅದು ನೀಡುವ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ, ಅದು ಕೊಡುವ ಫಲಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ."

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ವಾದವು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿ ಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಕೊರತೆಯಿದ್ದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೇ ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದೇನಾದರೂ ಉಪಯೋಗ

ವುಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಗುಣಭೇದವಲ್ಲ, ಪ್ರಸಕ್ತತಾಭೇದ. ಸತ್ಯವೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮೇಲಣ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾತು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇಂದರೆ ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಆದರ್ಶರೂಪವಿದೆಯೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಅಡಗಿದೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಇದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಆದದ್ದು. ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಪ್ರಮೇಯ ಗಳಿಂದ ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಈ ಆದರ್ಶರೂಪವು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸಾರದುದ್ದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವು ವಿವಿಧ ಪರಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದ ದೋಷವು ಅದರ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಪ್ರಮೆಯೂ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವೂ, ಸೇರಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರೆಕೊರೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅರೆ-ಕೊರೆಗಳೂ ಹೋಗಿ 'ದೋಷದ' ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ತೊಲಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ದರ್ಶನವು ಆಗ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಪುರುಷನು "ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ" ಅರಿಯಲು ನೇರವಾಗಿ ಅದು "ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತದೆ".[1]

ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯ. ರಾಮಾನುಜರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಎರಡನೆಯದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು, ಉಳಿದ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಸೇರದುದು ಎಂಬುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ. ನಿರೂಪಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿದೆ ಎಂದು ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆಯೇ ಅವರೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಉಳಿದ ವಿಷಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ಶಂಕರರಿಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು

1. ಜೈನದರ್ಶನದ ಕೇವಲ–ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ. (ಪು. 169)

ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೀಗ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆ ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳೂ ಶ್ರುತಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಖೆಗೂ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಅವೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧಿಗಳು. ಆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಅವರು ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು (ಅಧಿಕಾರಿನ್) ಉದ್ದೇಶಿಸಿದವು ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯಿಂದ. ಇನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೋಹಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು ಕರ್ಮಕಾಂಡ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಕರ್ಮಗಳ ವ್ಯರ್ಥತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವರಿಗಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ. ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೂ ಸತ್ಯವೂ ಆದದ್ದು ಉನ್ನತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲದ್ದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಕಾರ, ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಭೇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವುಂಟು. (ಪು. 403). ರಾಮಾನುಜರು ವೇದದ ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವಿರೋಧ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳ ಉಪದೇಶವೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದೇ ಉಪದೇಶವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆಯೋ ಆ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವರ್ಗವೇ ಎಂದೂ ಅವರ ವಾದ. ಉತ್ತರ ಕಾಂಡವು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತದೆ, ಪೂರ್ವಕಾಂಡವು ಅವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ.[1] ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಪೂರ್ವಕಾಂಡವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ವಿವಿಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದಲ್ಲ[2]. ಹೀಗೆ ವೇದದ ಎರಡು ಕಾಂಡಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅವರು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ತಾಳಿರುವುದು ಶಂಕರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗಗಳಿಗೆ (ಕರ್ಮಕಾಂಡ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧೀನಗೊಳಿಸಿರುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ (ಪು.332). ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ವಿಧಿಸಿರುವ ಅನುಷ್ಠಾನ-ಸಾಧನೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೀರಿರುವ ಪ್ರಭಾವ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ

---

[1]ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ, ಪು. 27.

[2]ಪು. 372, ಟಿಪ್ಪಣಿ 2.

ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ರಾಮಾನುಜರಿಗೂ ಶಂಕರರಿಗೂ ಇರುವ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅವರು ವೇದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮವೂ[1] ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವರು, ಇಡೀ ಪಾಂಚರಾತ್ರಗಮವು ವೈದಿಕವೋ ಅಥವಾ ಅಷ್ಟೇ ಅಕಲುಷಿತವಾದ ಬೇರಾವುದೋ ಮೂಲವನ್ನುಳ್ಳದ್ದು[2] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆಗಮಗಳು ವಿಗ್ರಹಗಳ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು —ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಶೈವಾಗಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮವು ವಿಷ್ಣುಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ.[3]

III

ಜಡವಸ್ತು (ಅಚಿತ್), ಆತ್ಮ (ಚಿತ್) ಮತ್ತು ಭಗವಂತ (ಈಶ್ವರ) ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು (ತತ್ವತ್ರಯ) ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದೂ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ರಾಮಾನುಜರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡೂ ಕೊನೆಯದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ, ದೇಹವು ಆತ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವಂತೆ. ಹೀಗೆ ಇರವನ್ನುಳ್ಳ ಸಮಸ್ತವೂ ಭಗವಂತನ ಶರೀರ. ಅವನು ಅಚೇತನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜೀವಗಳ ಆತ್ಮವೂ ಹೌದು.[4] ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗಿರುವ, ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ, ಅವಿಭಾಜ್ಯಸಂಬಂಧದ (ಅಪೃಥಕ್-ಸಿದ್ಧಿ)[5] ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು

---

[1] ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಬಾದರಾಯಣರು ಆಗಮವಿರೋಧಿಗಳು. ಹೋಲಿಸಿ ಶಂಕರ, ವೇ. ಸೂ. II. ii. 42–5.

[2] ಇದನ್ನು ಏಕಾಯನಶಾಖಾ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : ಶ್ರೀ. ಭಾ. (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಪು. 359 (ಮದರಾಸು ಆವೃತ್ತಿ).

[3] ವೈಖಾನಸಾಗಮವು ಕೂಡ ವಿಷ್ಣುಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ವೇದಕ್ಕೂ ಹತ್ತಿರದ ಹೋಲಿಕೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

[4] ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಅಜೈವಿಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೂಡ ಆತ್ಮವಿರುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಜೀವದ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅದರ ಆತ್ಮ. ಆದರೆ ಅವನೇ ನೇರವಾಗಿ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ರಹಸ್ಯತ್ರಯಸಾರ (ಬೆಂಗಳೂರು ಆವೃತ್ತಿ), iii, ಪು. 121–2.

[5] ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾರದ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಗತ್ಯ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಸಂಬಂಧವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಅದು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವೇ ಅಲ್ಲ (ಶ್ರೀ.ಭಾ. II ii–12). ಆದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದನ್ನು ಸಂಬಂಧ ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಸ. ಸಿ. ಪು. 590).

ರಾಮಾನುಜರು ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಇದು. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾದ ಕೀಲು ಇದೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಸಮವಾಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾದುವು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾದವು ಎಂದು ಎರಡೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಮವಾಯವು (ಪು. 256) ಬಾಹ್ಯಸಂಬಂಧ. ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿಯು ಆಂತರಿಕಸಂಬಂಧ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ ವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೇಹಾತ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅದು ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ವಾಗಿದೆಯೋ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ದೇಹ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ದೇಹಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[1] ಅಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನ ದೇಹವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವನೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ ಅವು ಇರುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅಚಿತ್, ಆತ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಭಗವಂತ ಈ ಮೂರರ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲಾಗದ ಏಕತೆಯೇ ರಾಮಾನುಜರ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತು. ಮೊದಲಿನೆರಡೂ ತಮ್ಮ ಸಕಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸಿರುವ ಪರವಸ್ತುವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂಗಾಂಗಿಯಾದ ಏಕತೆ (organic unity) ಎನ್ನಬಹುದು. ಒಂದು ಜೀವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಉಳಿದುವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಂತೆಯೇ ಇದೂ ಕೂಡ. ಅಧೀನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಎಂದೂ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಶೇಷ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಾಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಯುಕ್ತವನ್ನೇ (ವಿಶಿಷ್ಟ)[2] ಒಂದು ಏಕತೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದದ್ದು.

ನೀಲಕಮಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ಏಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಿಮೆಯು ತಾವರೆಗಿಂತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಗುಣವೂ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದೇ ಆಗಲಾರವು. ಆದರೆ

---

[1]ಶ್ರೀ. ಭಾ. II. i. 9. ಸಂಬಂಧದ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : ನಿಯ ಮೇನ ಅಧೇಯತ್ವಮ್, ನಿಯಮೇನ ವಿಧೇಯತ್ವಮ್, ನಿಯಮೇನ ಶೇಷತ್ವಮ್.

[2]ಹೋಲಿಸಿ: ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 132 (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ): ವಿಶಿಷ್ಟಾಂತರ್ಭಾವ ಏವ ಐಕ್ಯಮ್.

ನೀಲಿಮೆಯು ಒಂದು ಗುಣವಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವಸ್ತು ತಾವರೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನೀಲಿಮೆಯು ತಾವರೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ನೀಲಕಮಲವೆಂಬ ಸಂಯುಕ್ತವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನೀಲಿಮೆಯೆಂಬ ಗುಣವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದು. ಇದನ್ನೇ ಏಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು : ಇತರ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀಲಿಮೆ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ತಾವರೆ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಾಸ್ತವವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಕ್ಕೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬಾಹ್ಯವಾದವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಣ ವಿವರಣೆಯಿಂದ, ರಾಮಾನುಜರು ಕುಮಾರಿಲನಂತೆ (ಪು. 361) ಭೇದಾಭೇದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಏಕತೆಯು ಏನಿದ್ದರೂ ಇಡೀ ಸಂಯುಕ್ತದ ಏಕತೆ.[1] 'ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಾಡಿಕೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾರಿಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನೆಯೂ ಈಗ ಹೇಳಿದುದೇ. ತಾವರೆಯು ನೀಲಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ನೀಲಿಮೆ ಎಂಬ ಗುಣವು ವಿಶೇಷಣಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೋ ಅಂಥದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೀಲಿಯಾದ ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣ. ಕಮಲವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ 'ಕಮಲತ್ವ' ವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಾಂಶವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಣ ವಾಕ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಏಕತೆಯು ಈ ಎರಡು ಸಂಯುಕ್ತಗಳ ಏಕತೆ.[2] ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ನೀಲಿ' ಮತ್ತು 'ತಾವರೆ' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಒಂದೇ

[1] ಹೋಲಿಸಿ ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 75, 204-5 ; ವೇ. ಸಂ. ಪು. 50, 97-8.

[2] ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 132.

ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಪ್ರಕಾರ್ಯಾದ್ವೈತ). ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಲ್ಲದ ಒಂದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಮತ್ತು ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದದಿಂದಲೇ ಆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಹೋದರೆ ಆ ಎರಡು ಸಂಯುಕ್ತಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವಿದೆ. ಹಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಇರಬಹುದು, ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲ ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗ ನಮಗೆ ಗುರುತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಯುವಕನ ವಿಷಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ವಯಸ್ಸಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದುಂಟಾದ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬ ಏಕತೆಯ ಹೊರಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶೇಷಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ, ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮಡಕೆಗಳಲ್ಲಿ. ವಸ್ತುತಃ, ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲಾಗದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಸಂಬಂಧಿಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿವೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಎರಡು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರಕಾರಿನ್ ಎಂದೂ, ಗೌಣವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರಕಾರ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯ ಅಂತರಾಳವೆಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಏಕತೆ. ಶಂಕರರಂತೆ ಅವರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಸಮಾನಾಕರಣ (ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳ) ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು, ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ-ಜಗತ್ತಿನ ಏಕತೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಶಂಕರರಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ರಾಮಾನುಜರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮುನ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ, ಇರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಗವಂತನ ರೂಪಗಳು ಅಥವಾ ಬಗೆಗಳು (ಪ್ರಕಾರ). ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅವನ ಹೆಸರುಗಳೇ.[1] ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಭಗವಂತನ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪದಗಳ

---

[1]ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 205–7.

ಈ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತ-ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವ ಪದವೂ ತನ್ನ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ.[1] ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಒಂದು ಪದದ ಸಾರಭೂತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದು. ರಾಮಾನುಜರ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ತತ್ವಮಸಿ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ತ್ವಮ್ ಎಂಬ ಪದವು ನಿಜವಾಗಿ ಜೀವದ ಅಂತರಾತ್ಮನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು (ಅಂತರ್ಯಾಮಿನ್) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನೂ ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವೂ ಏಕರೀತಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ತತ್ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೂ ಅದೇ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಭಗವಂತನೆಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದರಿಂದ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಆ ವಿವರಣೆಯಂತೆ ತತ್ ತ್ವಮ್ ಅಸಿ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಏಕತೆಯು ಎರಡು ಸಂಯುಕ್ತಗಳ ಏಕತೆ—ಜೀವದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಭಗವಂತ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣನಾದ ಭಗವಂತ, ಇವುಗಳ ಏಕತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜೀವಗಳು ನಿಜವಾದವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪರವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದಾಗಿ.[2] 'ಅವು ಭಗವಂತನಲ್ಲೇ ಇರುವ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು, ಆದರೆ ಅವು ಅವನ ಹೊರಗಿಲ್ಲ'. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶೇಷಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಆಗಲೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪು. 422). ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಆ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಅಂಗಾಂಗಿಯಾದ ಏಕತೆಯನ್ನೂ ಘೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ಥೂಲ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರ ಇದು. ಅದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ, ರಾಮಾನುಜರು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ವಿಶೇಷಣ

---

[1] ಅಪರ್ಯವಸಾನ-ವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದ-ವ್ಯಾಪಾರಃ. ಹೋಲಿಸಿ : ವೇ. ಸಂ. ಪು 36.

[2] ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 198-9.

ಗಳನ್ನು ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಜಾತಿ ಮುಂತಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಲ್ಲ.[1] ವಿಶೇಷಣ ಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅದ್ರವ್ಯ ಅಥವಾ 'ದ್ರವ್ಯೇತರ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ವಾದ ವರ್ಗಗಳು ಎರಡೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಾದ ಅದ್ರವ್ಯವು ಮೊದಲನೆಯ ದಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನೇ ಸದಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಸದೃಶವಾದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.[2] ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಹತ್ತೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಾದ ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದವು. ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಜಡವಸ್ತುವಿನ (ಅಚಿತ್) ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಗಳಾದ ಸತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್‌ಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದ ತ್ರಿಗುಣಗಳು. ಹೀಗೆ ಅದ್ರವ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾಮಾನ್ಯ, ಐದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಉಳಿದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು, ಎಂದರೆ ನಿಹಿತ ವಾಗಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು, ಒಂದು. ಕಾರಣದ್ರವ್ಯವು ತನ್ನ ಯಾವ ಗುಣದಿಂದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಗುಣವೇ ಶಕ್ತಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣಿನ ನಮ್ಯತೆ, ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಆಕರ್ಷಣ ಶಕ್ತಿ, ಬೆಂಕಿಯ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿ. ಇವು ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಈ ಶಕ್ತಿಯೇ. ಹತ್ತನೆಯ ಅದ್ರವ್ಯವು ಸಂಯೋಗ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಸಂಯೋಗ ಎಂದರೆ ನೆಲ ಮತ್ತು ಮಡಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂಥ ಬಾಹ್ಯಸಂಬಂಧ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದ್ರವ್ಯವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ, ದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೇನು ?[3] ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಅದೇ ದ್ರವ್ಯ. ಎಂದರೆ, ರಾಮಾನುಜರು ಪರಿಣಾಮ ವಾದ ಅಥವಾ ಸತ್-ಕಾರ್ಯ-ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಯುಕ್ತ ವಾದ ಪೂರ್ಣವೇ (ವಿಶಿಷ್ಟ) ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲದ್ರವ್ಯಕ್ಕಾದರೋ (ವಿಶೇಷ್ಯ) ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನನ್ನು

---

[1]ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಯು ಜೈನದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿನಂತೆ ಅಸ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

[2]ಪೃಥಕ್-ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯನರ್ಹಃ. ಶ್ರೀ ಭಾ. ಪು. 205.

[3]ಸ. ಸಿ. ಪು. 590

ವಿಶೇಷ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.[1] ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶೇಷಣವೇ ಆಗಿರುವ ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವು ತಾನೇ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[2] ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೂ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮಡಕೆಗಳಿಗೆ, ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅಪೃಥಕ್-ಸಿದ್ಧಿ ಸಂಬಂಧ. ಆದರೆ ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು (ಪಿಂಡ) ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ—ಇಲ್ಲಿ ಮಡಕೆಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಬರಿಯ ಮಣ್ಣಲ್ಲ —ಮೃತ್-ಪಿಂಡಕ್ಕೂ ಮಡಕೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಪೃಥಕ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಅನನ್ಯತ್ವ (ಅಕ್ಷರಶಃ 'ಅಭೇದ'). ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು, ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ ಆದರೆ ಆದರ ಘಟಕಾಂಶಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದು.[3] ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಆರು. ಅವುಗಳನ್ನು, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಎರಡು ವರ್ಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ—ಜಡ ವಸ್ತು, ಅಜಡ. ಜಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಧರ್ಮ-ಭೂತಜ್ಞಾನ, ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ಸತ್ವ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರರು ಅಜಡದಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಕುರಿತು ಈಗ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳೋಣ.

(1) **ಪ್ರಕೃತಿ** : ಇದು ಆತ್ಮದ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸ್ವಯಂ ಭಗವಂತನ, ನಿವಾಸಸ್ಥಾನ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಭಗವನ್ಮಯವಾಗಿ ಜೀವಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. 'ಭೂಮಿಯೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗ-ಪೂರಿತವಾಗಿದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೊಂದು ಗುಲ್ಮವೂ ಭಗವದ್ದೀಪ್ತವಾಗಿದೆ'. ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವು : (i) ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ತಮಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದ ಸಂಯುಕ್ತ ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವು ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವು. (ii) ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅನಂತವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಆದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು, ಎಂದರೆ,

---

[1]ಯಾವುದು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

[2]ಶ್ರೀ. ಭಾ. III. ii. 21

[3]ಶ್ರೀ. ಭಾ. II. i. 15

ಸದ್ಯದಲ್ಲೇ, ನಾವು ಹೇಳಲಿರುವ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ಎಂಬುದರ ಊರ್ಧ್ವದಿಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (iii) ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಾದರೋ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಚೈತನ್ಯದ, ಎಂದರೆ ಜೀವದ ಇಲ್ಲವೆ ಈಶ್ವರನ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿರುವಂಥದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಅಪೃಥಕ್-ಸಿದ್ಧಿ ಸಂಬಂಧ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ರಾಮಾನುಜರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಖ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೂ, ಅವುಗಳ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮವೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇವೆ.

(2) **ಕಾಲ** : ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೈಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಪು. 249). ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟ್ಟ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ (ಪು. 298). ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ, ಅದರ ಒಡನಾಡಿಯೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕಾಲವೂ, ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ, ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಕ್ಷಣಗಳು, ದಿನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಾಲವು ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡದ್ದರಿಂದಾದ ರೂಪಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲದಂತಲ್ಲದೆ ದೇಶವು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅದು ಪರತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನದೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ್ದು.

(3) **ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನ** : ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವೇಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈಗ ಕೆಲವೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇದು ಜೀವಗಳ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣ. ಅದರ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಸರ್ವದಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಅವಿನಾಭಾವಸಂಬಂಧ. ಅದನ್ನು ದ್ರವ್ಯವೂ ಹೌದು ಗುಣವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.[1] ಸಂಕೋಚ, ವಿಕಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೊಂದು ದ್ರವ್ಯ.[2] ಒಂದು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಜೀವನಿಗೆ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನಿಗೆ, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಧೀನಗೊಂಡು

---

[1]ಇಲ್ಲಿ ಗುಣ ಎಂದರೆ ಗೌಣ ಎಂದೇ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

[2]ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 83.

ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಗುಣ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅರಿಯಬಹುದು, ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಲ್ಲ (ಪು. 275). ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದದ್ದು. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಲಾರದು ; ಆದರೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು.

(4) **ನಿತ್ಯ-ವಿಭೂತಿ**: ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಜಸ್ಸು ತಮಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದು ಸತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಸತ್ವ, ಎಂದರೆ ಅಮಿಶ್ರಿತ ಸತ್ವ, ಎಂದೇಕೆ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾಗಿ ಅದು ಜಡವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಜಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಉದಾತ್ತಗೊಂಡ ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಕೃತಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ತ್ರಿಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿತ್ಯಗುಣಗಳು, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟಕಾಂಶಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ, ಉಳಿದೆರಡರ ವೈದೃಶ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗಲೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಹ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ವವೆಂಬ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ಅಜಡವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಅಜಡ ವರ್ಗದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಸರಿಯೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದೇ ಈ ಅಸಂಗತಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬಹುಶಃ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅನಂತರದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು, ಎರಡು ಸತ್ವಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅವೆರಡೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದವೇ (ವಿಲಕ್ಷಣ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.[1] ಈ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಹೊರತು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಭಗವಂತನ ದೇಹಗಳೂ ಮುಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮಗಳ ದೇಹಗಳೂ ಆಗಿರುವುದು ಈ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಲೇ. ಅದು "ಜಡದ್ರವ್ಯದ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಿಲ್ಲದ ಜಡದ್ರವ್ಯ". ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಸಾಧನ ಅದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯ ಪ್ರದೇಶವು ಕೆಳಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ

---

[1] ನೋಡಿ ವೇದಾಂತ ದೇಶಿಕ: ರಹಸ್ಯ-ತ್ರಯ-ಸಾರ.

[2] ಪ್ರೊ. ಪಿ. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರಿ : Ramanuja's Idea of the Finite Self (Longmans), p. 62

ಗಡಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಆ ಗಡಿಯಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಂತವಾದದ್ದು. ಭಗವಂತನ ನಗರವಾದ ವೈಕುಂಠವು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಗೂ ಖಚಿತವಾದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿ ಗೊಳಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀರಂಗ ಮುಂತಾದ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ದಿವ್ಯವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ, ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಈ ದ್ರವ್ಯವು ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪ್ರತಿಲೋಮಕ್ರಿಯೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು, ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯ ಪ್ರದೇಶದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾರದು.

(5) **ಜೀವ** : ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗಲೇ ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಸದಾ ಅದರೊಡನೆ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನೊಡನೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದು ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೇ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ಕಲ್ಪಿತ ಏಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿತ್ಯಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡು ದೇಶದ (space) ತುತ್ತತುದಿಗಳನ್ನೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದರ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಸಂಕುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಿಂತುಹೋಗಿ ಅದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಅದು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನುಳಿದು ಸ್ವಯಂ ಜೀವವಷ್ಟೇ ಅಣುವಿನ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯ ಬಿಂದು ಮಾತ್ರ. ತಾನು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೂರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು, ಅದರ ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನದ ವಿಕಾಸ ಸಂಕೋಚಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ದ್ರವ್ಯತಃ ಅದು ಏಕಾಣುವಾಗಿದ್ದರೂ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಂತ.'[1] ಜೀವವು ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆನಂದಸ್ವರೂಪಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಅಂಶವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಆನಂದಾನುಭವದ ಶಕ್ತಿಯು ಕುಗ್ಗುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಮುಕ್ತವಾದೊಡನೆ ತನ್ನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಂದತ್ವಗಳನ್ನು ಅದು ಮತ್ತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ಪಡೆದು, ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವ ಜೀವವು ಪ್ರಾಕೃತತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯತ್ವಗಳ ಸಂಗಮಸ್ಥಾನವೆನ್ನಬಹುದು. ಮಾನವನ

---

[1] Prof. P.N. Srinivasachari op. cit. p. 26.

ಆದರ್ಶಮಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ, ಅವನ ವಾಸ್ತವಜೀವನಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಪಾರವಾದ ಕಂದರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇದೇ. ಜೀವಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಇಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವ ಜೀವಗಳು (ಬದ್ಧರು) ಅಥವಾ ಈಗಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವಗಳ (ಮುಕ್ತರು) ಜೊತೆಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿತ್ಯರು ಎಂಬ ಜೀವಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿತ್ಯರು ಎಂದೂ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಭಗವಂತನ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ವಿಷ್ವಕ್ಸೇನರಂತಹ ಜೀವರುಗಳು ಅವರು. ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ಜೀವವೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತಾ, ಎಂದರೆ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವೂ ಸಂಕಲ್ಪಶೀಲವೂ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಕೂಡ. ಅದರ 'ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಅಮೃತ'ನಾದ ಭಗವಂತನು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತಾರದೆ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.[1]

(6) **ಈಶ್ವರ :** ಈ ವೇಳೆಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಕಲ್ಪನೆಯೇನು ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನೂ ಕೂಡ ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಿ, ಮತ್ತು ಅಸದೃಶ ಆನಂದ-ಸ್ವರೂಪಿ.[2] ಜೀವದಂತೆ ಅವನಿಗೂ ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವುಂಟು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಅವನ ಅನೇಕ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಆದರೆ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಾಧನವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೈಕ ಕಾರಣ, ಎಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಏಕರೂಪತೆ ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಮಸ್ತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಈಶ್ವರ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ಒಂದು, ಕಾರಣವಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದು, ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ. ಪ್ರಳಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಡಗಿರುವ ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ಅವನು ಕಾರಣರೂಪಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ಥೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ-ಭೂತ-ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಭೌತಿಕ ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾರಣರೂಪವು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಶ್ವರನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕೈಕಕಾರಣನೂ ಪೂರ್ಣಕಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಗವಂತನು ಸ್ವಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳವನು. ವಿಶ್ವವು ಯಾವ

---

[1] ವೇ. ಸಂ. ಪು. 139-42.

[2] ವೇ. ಸಂ. ಪು. 249.

ಬಾಹ್ಯನಿಮಿತ್ತದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವನೊಳಗಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಪು. 82). ಈ ವಿಶ್ವವೈವಿಧ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು (ಪು. 48). ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿದ್ದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಸದ್ವಾರಕ) ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿ ರಾಮಾನುಜರು ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಗವಂತನು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಯಾವ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಪ್ರೇರಕನೋ ಆದಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಅವನ ಅಪೃಥಕ್ಕಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ, ಬದಲಾಯಿಸುವ ವಿಶ್ವದ ಬದಲಾಯಿಸದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿರುವ ಸ್ವಯಂ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇಂಥ ಈಶ್ವರನು ತಾನೇ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ವಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧುವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷ್ಯ ಅಂಶವು ವಿಶೇಷಣಗಳಂತೆಯೇ ವಾಸ್ತವವೂ ಮೂಲಭೂತವೂ ಆದವು. ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಇರುವುದಲ್ಲದೆಲ್ಲವೂ, ಅದು ಚೇತನವೇ ಆಗಲಿ ಅಚೇತನವೇ ಆಗಲಿ, ಅವನು ವಾಸಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಪರತತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಈಶ್ವರವಾದೀ ತತ್ವದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಈ ಈಶ್ವರವಾದೀ ತತ್ವವು ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಆ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಸಗುಣನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ತಪ್ಪಿ ನಡೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಅಂಥವನಿಗೆ ದಯೆತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆ ಯುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನುಗ್ರಹಶೀಲತೆಯು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ನಾರಾಯಣ ಅಥವಾ ವಾಸುದೇವ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಸರು. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದರ ಕುರುಹು ಈ ಹೆಸರುಗಳು. ಅವನನ್ನು ಪರ, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದವನು, ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಪುರವಾದ ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಈ ಪುರವು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯ ಪ್ರದೇಶದ ಒಂದು ಮೂಲೆ ಯಲ್ಲಿದೆ. ನಾರಾಯಣನು ತನ್ನ ಭಕ್ತರ ನೆರವಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೊಂದು ವ್ಯೂಹ. ಅದು ನಾಲ್ಕು

ಬಗೆ : ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಮತ್ತು ಅನಿರುದ್ಧ. ಈ ವಾಸುದೇವ ರೂಪವು ಉಳಿದ ಮೂರು ರೂಪಗಳಂತೆಯೇ, ನಾರಾಯಣನು ತಾಳುವ ಒಂದು ರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಸುದೇವನನ್ನೂ ಈ ವಾಸುದೇವ ರೂಪವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಭಗವಂತನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪರವಸ್ತುವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನ, ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಇವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದದ್ದೇ (ಪು. 98). ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಿಭವ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತ ಅವನು ಅವರನ್ನು ಮಿತ್ರನಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ.[1] ಇದು ವೈದಳಿದ ಭಗವದ್ರೂಪ. ಇದು ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಇದೇ ಹೆಸರಿನ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[2] ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ.[3] ಭಗವಂತನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು ಅರ್ಚಾವತಾರ. ಶ್ರೀರಂಗದಂತಹ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಪವಿತ್ರ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಈ ಅರ್ಚಾವತಾರಗಳು.

ಈ ಎರಡು ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ. ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಪರವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಅನನ್ಯಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಬೇರೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕತತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಬೆರಸುವುದೇ ಬೇರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಈಶ್ವರವಾದವು ತನ್ನ ದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ವಿಚಾರದ ಬೆಂಬಲವು ಸಾಕಷ್ಟು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತತ್ವಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ತಾತ್ವಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ ವಿಚಾರದ ಇಡೀ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಹಸಪೂರ್ಣವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ದೊರೆತದ್ದು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಗುಣತ್ವದ ಪ್ರಮಾಣ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಮನ್ವಯದ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ (ಹಿಂದೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅಂತ

[1] ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ, ಪು. 88.

[2] II. vii.

[3] ನೋಡಿ : ರಹಸ್ಯತ್ರಯಸಾರ V ಪು. 283–4.

ರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ) ಕೆಲವು ಅಸಾಂಗತ್ಯಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅಂಥದೇ ಒಂದು ಅಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದೆಂದರೆ, 'ರಹಸ್ಯ ಉಪದೇಶವೆಂದು ಅರ್ಹರಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ' ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ತಾರಕಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಸರ್ವರಿಗೂ ತೆರೆದ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇಟ್ಟಿರುವುದು. ವಾಸ್ತವಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ರಾಮಾನುಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮವು ಅದರ ಪೂರ್ಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅನುಷ್ಠಾನಧರ್ಮವಾಗಿ ಅದು ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ಮಾನವರ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭೂತಿಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಸಂತರ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಕೊರತೆಯಿತ್ತು. ಶಂಕರರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಕೊರತೆಯೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಾಗಿತ್ತು. ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಈ ಆಧಾರವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾ ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಆ ಎರಡು ಬೋಧನೆಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾದದ್ದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು, ಪರತತ್ವ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಳೆದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ತೋರಿಸಬಹುದು. ರಾಮಾನು ಜರು ಅನೇಕ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ, ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಸದ್ವಸ್ತು, ಅದೆಂದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯವಸ್ತು, ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಾಂಶಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆ ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[1] ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯದ ಅಂಶಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾ ಕರಿಸುವಾಗ[2] ಅವರ ಅರ್ಥ, ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅವಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದೇ. ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಪರವಸ್ತುವಿನ ಪರತ್ವಕ್ಕೆ ಅಪೋಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದನ್ನು ಗೌಣ ಅಥವಾ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಏಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬೇರೊಂದು ದಾರಿ ಎಂದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ ಶ್ರೀ.ಭಾ II. ii. 31. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ I. i. 3ರ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ರಂಗರಾಮಾನುಜರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ.

[2] ಪು. 395, ಟಿಪ್ಪಣಿ 3.

ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎರಡೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭೇದಾಭೇದ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅಂಥದೊಂದು ವಿವರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೂ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರ ಸಮವಾಯಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇವರು ತಂದ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ : ಸಮವಾಯವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ; ಎಂದರೆ ಸೇರ್ಪಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೊರಪಡಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಧ್ಯಸ್ಥನಿಲವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆತ್ಮಗಳಿಗೂ ಭೌತವಸ್ತುವಿಗೂ ಮೂಲಭೂತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಆ ನಿಲವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಸಮರ್ಪಕತೆ.

IV

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅನುಷ್ಠಾನಸಾಧನೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗ ದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೃದಯವನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅವನನ್ನು ಅರ್ಹನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಅದು. ಆದರೆ ಮುಂದಿನದೆಲ್ಲ ಬೇರೆಯೇ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಎರಡು ರೀತಿಯದು.

1) **ಜ್ಞಾನ-ಯೋಗ :** ಸರಿಯಾದ ಗುರುವಿನ ಬಳಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಬಳಿಕ, ಅಥವಾ ಶ್ರವಣದ ಮೂಲಕ, ಜೀವದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗ. ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೊದಲಾದವೇ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಮಾನವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗದ ಗುರಿ. ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಫಲಪ್ರದಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಾಧನೆಯು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ, ಜೀವವು ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದೇ ಪರವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಿರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಮಸತ್ಯವಾದ ಭಗವಂತನಿಗೂ, ತನ್ನ ನಿಜವಾದ

ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕೆಲಸ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿದೆ. ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ, ಭಗವಂತನನ್ನು ಅರಿಯುವವರೆಗೂ ಮಾನವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರ. ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನವನ್ನು ಭಕ್ತಿಯೋಗ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

2) **ಭಕ್ತಿ ಯೋಗ:** ಸಾಧನೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಇದು. ಇದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವಂತೆ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಈಗ ತಾನೇ ವಿವರಿಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ಯೋಗವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿರುವವರು ಮಾತ್ರ ಇದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿದ ಉಪಾಸನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವಿಷಯ ಮರೆಯಬಾರದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವೂ ಸೇರಿದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರತತ್ವದ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಗುಣನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರೇಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಧ್ಯಾನ ಅದು.[1] ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಜೀವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏಕೈಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಶೇಷತ್ವ) ಎಂಬ ಭಾವ ಅದು. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗದಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಧ್ಯಾನವೂ ಸೇರಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಧ್ಯಾನ. ಸಾಧನೆಯ ಈ ಭಾಗ ದಿಂದ ದೊರಕುವ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ದಿವ್ಯದರ್ಶನ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದೇಹದ ದಾಸ್ಯ ದಿಂದ ಜೀವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದಾಗಲೇ ನಿಜವಾದ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುಗುಣ ವಾಗಿದೆ. ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು (ಪು. 9) ಇವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯ ಹಂತದ ಲಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಭಕ್ತಿ-ಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗಲೂ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸವನ್ನು (ಪು. 379) ಇವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯ-ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾನವನು ಎಂದೆಂದೂ ಬಿಡಲೇಕೂಡದು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದುದರಿಂದ

---

[1] ಹೋಲಿಸಿ : ಸ್ನೇಹಪೂರ್ವಂ ಅನುಧ್ಯಾನಂ ಭಕ್ತಿಃ. ಶ್ರೀ. ಭಾ. ಪು. 35ರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ.

ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುಮಾರಿಲನು ಹೇಳು ವುದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಮೋಕ್ಷ'[1] ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿರುವ ಭಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯಾಗಿ ಪರಿಪಕ್ವ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವುದರ ಉದ್ದಿಷ್ಟಫಲ ಇದು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಪ್ರಗತಿ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವು ಕೊಟ್ಟ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವವರೆಗೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವು ಮೂಡು ವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಗಳೆರಡೂ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕಾರಣವೆಂದೂ, ಕರ್ಮವು ಸಹಾಯಕವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಸಾಧನವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವನದಾದ್ಯಂತವೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಅದು (ಪು. 327) ಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪು ವುದಿಲ್ಲ.[2] ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮುನ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರು ವುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕ ಪೂಜೆಯನ್ನೂ (ಕ್ರಿಯಾಯೋಗ)[3] ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಇದು ಕೂಡ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಇಹಲೋಕದ ಜೀವನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೇರಿದೆ. ಅಪ್ರಾಕೃತ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದನ್ನು ಸೇರಿ ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆನಂದವನ್ನು ಸವಿಯುವುದು ಎಂಬುದೇ ಆ ಕಲ್ಪನೆ. ಜೀವದ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ದೇಹದ ಬದಲು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ದೇಹವೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ವಿದೇಹಸ್ಥಿತಿ ಎಂದಲ್ಲ. ಶುದ್ಧಸತ್ವದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು— 'ಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಉನ್ನತ ವಲಯಗಳು'—ಈ ಆದರ್ಶ ಜಗತ್ತೇ. ಆ ವಲಯದ ಚಿತ್ರಮಯ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಧವಳಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ

---

[1] I. P. ಪು. vol ii. ಪು. 705.

[2] ಶ್ರೀ. ಭಾ. III. iv. 26.

[3] ಹೋಲಿಸಿ ವೇ. ಸಂ. ಪು. 5.

ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಸಹಧರ್ಮಿಣಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು, ಮಾನವನ ಪಕ್ಷವಹಿಸಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ, ಭಗವಂತನ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಳೆ. ನಿತ್ಯರೂ ಮುಕ್ತರೂ ಆದ ಜೀವರುಗಳೂ ಸಹ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಕೈಂಕರ್ಯ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಪರಮಶಾಂತಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಳ ಧಾಮ. ಭಗವಂತನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಸಕಲರಿಗೂ ಆನಂದ. ಬದ್ಧಜೀವವೊಂದು ಮುಕ್ತವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ತರೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಭಗವಂತನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೌಶೀತಕೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಸೇರುವವರೆಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯಾತ್ರಿಕನು ನಡೆಸುವ ವಿಜಯಯಾತ್ರೆಯ ಕಥನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಇದು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೆರೆದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ರಾಜಮಾರ್ಗ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಿಂದೂಸಮಾಜದ ಮೂರು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಹತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವು ಉಪಯುಕ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಕುಚಿತ ವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪಥ ಇದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗಳ ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ಪ್ರಪತ್ತಿ[1]. ಪ್ರ-ಪದ್, 'ಆಶ್ರಯ ಪಡೆ' ಅಥವಾ 'ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಶರಣಾಗತನಾಗು' ಎಂಬ ಮೂಲ ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಆ ಪದ. ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಭಗವತ್‌ಕೃಪೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶರಣಾಗತಿಯೆಂದು ಅಥವಾ ಭಗವಂತನ ಕರುಣೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆ, 'ಭಗವಂತನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದೆ ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು, ಅವನೇ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದು, ಅನನ್ಯ-ಭಾವದಿಂದ ಅವನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು, ಅತ್ಯಂತ ದೈನ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾಗತಗೊಳಿಸುವುದು,' ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಶರಣಾಗತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ[2]. ಅದರ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಆರ್ತ-ಪ್ರಪತ್ತಿಯು (ಅತ್ಯಂತ

---

[1] ನೋಡಿ : ಗದ್ಯತ್ರಯ iii.

[2] ಆನುಕೂಲ್ಯಸ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪಃ ಪ್ರಾತಿಕೂಲ್ಯಸ್ಯ ವರ್ಜನಮ್ :
ರಕ್ಷಿಷ್ಯತೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಃ ಗೋಪ್ತೃತ್ವ-ವರಣಂ ತಥಾ :
ಆತ್ಮ-ನಿಕ್ಷೇಪ-ಕಾರ್ಪಣ್ಯೇ ಷಡ್ವಿಧಾ ಶರಣಾಗತಿಃ ॥

ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುವುದು) ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೊರಕಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರೂ ಸಾಕು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ದೀರ್ಘವೂ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗಿಂತಲೂ ಇದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸರ್ವಸುಲಭವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವುದೇ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ವರ್ಗದ ಜನತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿದ್ದು ಭರತಖಂಡದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಅಮೂಲ್ಯ ಸೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಆ ಮುಖವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು. ರಾಮಾನುಜರು ಪ್ರಪತ್ತಿಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ಭಕ್ತಿಗೂ ಅದರ ಅಂತಿಮ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಯು ಆವಶ್ಯಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[1] ಪ್ರಪತ್ತಿಯು ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೇ ಹೊರತು ವೇದಾಂತದ್ದಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ರೂಪ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅದು ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ನೀಡಬೇಕಾಯಿತು. ಸಾಧಕನು ಯಾವುದೇ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲಿ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನೈಚ್ಯವು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಸ್ಥಾನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಅವರು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಬಾಳಿಗೆ ಶತ್ರುವಾದದ್ದು, ಆತ್ಮವು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಶತ್ರುವಾದದ್ದು ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ರಾಮಾನುಜರ ಉಪದೇಶದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

---

[1]ನೋಡಿ : ಭಗವದ್ಗೀತಾ xviii. 66ರ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಶಬ್ದಕೋಶ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ

ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಮಾಲೆ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ—ಡಾ. ಬಲದೇವ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ

೨. ಹಿಂದೂ ಜೀವನದರ್ಶನ—ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

೩. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ—ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

೪. ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಹಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು—ಶ್ರೀಪಾದ ಜೋಷಿ

೫. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಾಂಶಗಳು—ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ

೬. ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಚಯ (ಭಾಗ ೧)—ಡಾ. ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾವ್

೭. ಆಧುನಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಚಯ (ಭಾಗ ೨)—ಡಾ. ಕೆ. ಬಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರಾವ್

೮. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು—ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ